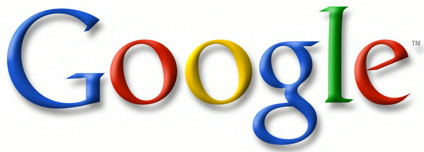



GENERAL LIBRARY
UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES · SCIENTIA · VERITAS
1817

Charakter und Tendenz

des

Johannesevangeliums.

Von

D. W. Wrede,
Professor an der Universität Breslau.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der folgenden Abhandlung liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich für die Tagung der „Evangelischen Konferenz in Schlesien“ ausgearbeitet habe, die am 29. April 1902 in Liegnitz stattfand. Nur ausgearbeitet; denn Krankheit hinderte mich, ihn zu halten; ein Freund brachte ihn jedoch nach dem Manuskript zu Gehör.

Eine Veröffentlichung lag ursprünglich nicht in meiner Absicht; auf den Wunsch der Konferenz habe ich mich aber dazu entschlossen. Freilich erschien mir nun für diesen Zweck manche Modifikation und manche Ergänzung erforderlich. So erscheint hier der Vortrag, wie ich hoffe, in verbesserter und jedenfalls in wesentlich erweiterter Form.

Gleichwohl wird der eine Leser dies, der andere jenes an der Charakteristik des Evangeliums vermissen. Das liegt bei einer kurzen Darstellung durchaus in der Natur der Sache. Der Frage nach dem Verfasser des Evangeliums bin ich absichtlich aus dem Wege gegangen, obwohl der Leser ohne Mühe erkennt, dass ich es nicht für ein apostolisches Werk halte. Es scheint mir immerhin nützlich, einmal zu zeigen, wie weit man in der Erkenntnis dieser Schrift kommen kann, ohne jene Frage überhaupt ausdrücklich zu stellen.

Unvermeidlich war es, Einiges zu wiederholen, was ich schon in einer Besprechung von Baldenspergers Schrift „Der Prolog des vierten Evangeliums“ (1898) in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ (1900 S. 1—26) ausgeführt habe. Aber weit mehr musste ich ja sagen, was Andere vor mir und schon oftmals dargelegt haben.

Breslau, 18. Juli 1903.

W. Wrede.

Keine Schrift des Neuen Testamentes wird vielleicht vom populären Bibelverständnis so falsch aufgefasst wie das Johannesevangelium. Das hängt, wenn nicht allein, so doch zum guten Teile mit einer Eigentümlichkeit seiner religiösen Sprache zusammen.

Wir finden in diesem Evangelium verhältnismässig wenige uns geradezu fremdgewordene Vorstellungsformen, wie sie da begegnen, wo die bunte Welt der Eschatologie, wo Angelologie und Dämonologie, eine Versöhnungslehre mit allerlei Opferbegriffen oder eine Gesetzes- und Rechtfertigungslehre mit krausen Schriftbeweisen hervortritt; dagegen finden wir um so mehr allgemeine religiöse Begriffe, wie sie noch heute lebendig sind oder doch ohne Schwierigkeit angeeignet werden können. So kommt es, dass leicht der Schein entsteht, als ob heutige ethisch-religiöse Gedanken in dieser Schrift einen besonders guten Ausdruck fänden. Und gerade eine die kirchlichen Vorstellungen ethisierende und vergeistigende oder eine philosophisch geklärte Frömmigkeit findet sich leicht und gern in ihren Sätzen wieder; man denke nur an die Auffassung Schleiermachers.

Lesen wir z. B. das Wort: „die Wahrheit wird euch freimachen“ (7 32), so klingt das manchem etwa wie eine allgemeine ethische Maxime; er denkt dabei an

die Macht der Wahrheit, die die Seelen adelt und ihnen Unabhängigkeit verleiht. Allein wer dies Evangelium kennt, sieht leicht, dass davon gar nicht die Rede ist. Die Wahrheit ist in diesem Falle keineswegs die Wahrheit überhaupt; vielmehr eine materiell höchst bestimmte Wahrheit, etwa die rechte kirchliche Ueberzeugung von Christus als dem Fleisch gewordenen Sohne Gottes. Und das Freimachen bezieht sich nicht auf die Freiheit der Gesinnung, sondern auf die Erlösung von der Sünde. Dann klingt das Wort ganz anders.

Gleich im Anfange sagt der Evangelist von Christus: „wir schauten seine Herrlichkeit", und dem modernen Leser tritt dabei die Majestät und der Reichtum der sittlichen Persönlichkeit Jesu vor Augen. Der Verfasser hat daran nicht gedacht, das darf man nach dem gesamten Inhalt des Evangeliums getrost behaupten; er hat zweifellos den übernatürlichen Glanz der Wundererscheinung Jesu gemeint.

Das Wort Jesu am Schlusse der Abschiedsreden: „ich habe die Welt überwunden" scheint von treuer Erfüllung der Berufspflicht zu reden, von einer Standhaftigkeit, die unerschüttert bis zum Tode ihr Werk tut. Aber der Gedanke einer sittlichen Arbeit und Anstrengung Jesu liegt dem Evangelium äusserst fern, so oft es Jesus vom Tun des göttlichen Willens reden lässt. In Wahrheit wird jenes Wort auf den Sieg hinweisen, den Jesus durch Tod und Auferstehung über die widergöttlichen Potenzen, die Welt und ihren Fürsten, erringt. Der Ausspruch gehört also nicht sowohl in ein Charakterbild Jesu als in die johanneische Erlösungslehre.

Noch ein Beispiel sei gestattet. Wenige Worte des

Evangeliums werden heute so gern zitiert wie der Ausspruch Jesu: „So jemand will des (d. h. Gottes) Willen tun, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede“. In diesem Worte soll — und viele gelehrte Exegeten teilen diese Auffassung — der Weg gewiesen sein, der zur religiösen Gewissheit führt. Man deutet: beginne mit dem Tun, mit der Ethik, so wird die Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, d. h. der christlichen Religion, von selbst erwachsen. Dieser Gedanke ist schön, aber das johanneische Wort hat nichts mit ihm zu schaffen. Es will vielmehr den Gegnern Jesu, an die es sich richtet, einfach zu Gemüte führen, dass es an ihrem Ungehorsam und bösen Willen liegt, wenn sie die Göttlichkeit seiner Lehre nicht erkennen.

In dieser Art gewinnt eine Fülle von Sätzen oder Begriffen des Evangeliums für den historisch gerichteten Ausleger einen ganz bestimmten Sinn, der weit genug abliegt von dem, was der heutige Bibelleser hineinlegt.

Aehnlich ist es nun aber auch mit der Auffassung der ganzen Stimmung dieses Evangeliums. Man redet von Innerlichkeit, von Kontemplation und Versenkung in die religiösen Gedanken, von tiefsinniger Meditation.

Auch das ist schwerlich richtig empfunden, so begreiflich der Eindruck sein mag. Doch will ich das jetzt nicht näher ausführen. Der Versuch, das Evangelium in den wichtigsten Beziehungen zu charakterisieren, wird all diesen Andeutungen von selber grössere Deutlichkeit verleihen.

Dass das Evangelium Johannis ein Evangelium von wesentlich anderm Schnitte ist als die Synoptiker, soll nicht weitläufig erörtert werden. Es sei nur flüchtig an einige Hauptsachen erinnert.

Wie verschieden ist der ganze Rahmen der Erzählung! Der Täufer Johannes erscheint zwar auch hier am Anfange, und wir haben eine Leidens- und Auferstehungsgeschichte am Schlusse. Aber sonst ist der Totaleindruck ein ganz anderer. Statt des einen grossen Wechsels im Schauplatz — von Galiläa nach Judäa — finden wir hier ein häufiges Hin und Her. Ganz im Vordergrunde aber steht Judäa mit Jerusalem, so dass wir, auf dieses Evangelium allein angewiesen, notwendig glauben müssten, Jesus sei nur ausnahmsweise und sporadisch in Galiläa gewesen.

Dazu die Verschiedenheit im Stoffe. Die meisten der synoptischen Einzelbilder fehlen, und ganze Geschichtszüge, wie der Verkehr Jesu mit den Zöllnern oder das Heilen der Dämonischen, fallen aus, während wieder nicht wenige Szenen den andern Evangelien gegenüber hinzukommen. Geradezu ausserordentlich aber wird der Abstand in den Reden. Keine einzige der synoptischen Reden kehrt wirklich wieder; bis auf ein paar einzelne Sprüche ist alles neu. Verschwunden ist damit aber die Mannigfaltigkeit des Inhalts wie der Form: die Fülle der Lebenslehre wie das Sentenziöse, die sich aneinanderreihenden Sprüche, die Gleichnisse. Weit ausgedehnte Reden drehen sich statt dessen variationenartig um einige Hauptgedanken und hinterlassen nicht sowohl den Eindruck der Prägnanz und des Reichtums als den der Breite und Monotonie.

Noch grösser wird freilich die Kluft erscheinen, die Johannes von den andern trennt, wenn erst der eigentliche Geist der johanneischen Darstellung erkannt ist.

Der Evangelist selbst hat erklärt, dass Jesus ausser den Zeichen, die sein Buch berichtet, noch viele andere getan habe (20_{30} f.). Vollständigkeit im Materiale hat er also offenbar nicht erstrebt, wie ja auch der Vergleich mit den Synoptikern ergibt.

Aber wir können sofort noch mehr sagen: er hat überhaupt nicht in erster Linie beabsichtigt zu *erzählen*, sondern zu *lehren*. Schon in der eben angeführten Stelle spricht sich das aus; es heisst da: „Diese Zeichen (aber) sind geschrieben, *damit ihr glaubet, dass Jesus sei der Christus*.“ Viel besser aber noch zeigt es uns das ganze Evangelium. Anders ausgedrückt: wir haben nicht eine historische, sondern eine *theologische* Schrift vor uns. Die Erzählung ist, sei sie nun glaubhaft oder nicht, nur das Gewand, der eigentliche Körper ist die Lehre, die in der Geschichte dargestellt, aus ihr illustriert oder an sie angeschlossen wird. Mit Fug kann man insofern das Evangelium eine *Lehrschrift in der Form des Evangeliums* nennen.

Wichtig sind hier ja zunächst die Reden. Sie bringen die Lehre direkt zum Ausdruck. Allein sie haben zum Geschichtsstoff ein ganz bestimmtes Verhältnis. Sie sind seine Auslegung. Dann scheint der Geschichtsstoff selbst auch schon die Lehre zu enthalten? So ist es in der Tat. Jedes Wunder soll von Jesus lehren. Nach der Hochzeit zu Kana heisst es (2_{11}): „Dies ist das erste Zeichen, das Jesus tat . . . und *offenbarte*

seine Herrlichkeit" (vgl. 11 4). Und die Reden stehen nicht etwa bloss neben den Geschichten, sie knüpfen ja so manchmal an sie an, sie wachsen aus ihnen hervor.

Man kann insofern sagen: die Wunder Jesu haben bei Johannes eine allegorische oder eine ideelle Bedeutung. Die wunderbare Speisung kennzeichnet Jesus als das himmlische Brot des Lebens; die nachfolgende Rede führt das dann aus. In der Geschichte vom Blindgeborenen steckt die Idee, dass Jesus „das Licht" ist in der Finsternis der Welt. Die Erzählung deutet das geradezu an (9 5. 39—41). Die Auferweckung des Lazarus ist ein σημεῖον (Zeichen) dafür, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist, wie er das schon im voraus selber formuliert. Und wo die Wunder nicht eine so direkte Abbildung einer Idee sind, da sind sie doch stets die „Zeichen" seiner Macht und Herrlichkeit.

Man hat diese richtige Einsicht aber gelegentlich dahin überspannt, als käme dem Evangelisten auf die Tatsächlichkeit der Wunder nichts an, als wären sie ihm schliesslich blosse Bilder. Nichts kann irriger sein als diese Meinung. Luther tadelte an den drei Synoptikern, sie trieben das Wunder zu stark. Aber Johannes legt in Wahrheit auf die Wunder und auf die Tatsächlichkeit der Wunder nicht geringeren, sondern — in gewissem Sinne — noch grösseren Nachdruck. Es darf uns hierin auch nicht irremachen, dass er nicht selten den Glauben an das Wort oder auch den Glauben an die Person Jesu dem blossen Wunderglauben als das Höhere gegenüberstellt[1]).

---

[1]) S. z. B. 2 23 ff., 4 48, 12 18, 20 29, andrerseits 10 38, 14 11.

Ich berufe mich nicht darauf, dass das Wunderhafte bei Johannes im Vergleich mit den früheren Evangelien vielfach gesteigert erscheint. Allein wenn der Jesus des Evangeliums in seinen Reden unaufhörlich auf seine „Werke“, d. h. die Wunder, verweist, und wenn der Evangelist im Rückblick seine ganze Schrift kurzweg als einen Bericht über die Zeichen Jesu charakterisiert (20 30 f.), so sind das deutliche Fingerzeige. Namentlich aber lässt sich gar nicht verkennen, dass im Evangelium das Bestreben waltet, die Tatsächlichkeit der Wunder geflissentlich zu erhärten.

Wenn der Sohn des „Königischen“ durch Jesu Wort aus der Ferne geheilt wird, so vergisst der Evangelist nicht, ausdrücklich festzustellen, dass die Heilung genau zu der Stunde eintrat, wo Jesus das Wort sprach (4 52. 53). — Wenn er vom Wandeln Jesu auf dem Meere berichtet, zeigt er durch besondere Bemerkungen, dass nur *ein* Schiff an dem Ufer war, an dem Jesus sich aufgehalten, dass dies Schiff von den Jüngern, aber *nicht von Jesus* benutzt wurde, dass andrerseits Jesus auf jenem Ufer doch auch nicht mehr zu finden war. Offenbar soll der Leser den Schluss ziehen: also kann Jesus nur auf wunderbare Weise über den See gekommen sein. Alle andern Gedanken[1]) sind ausdrücklich und geflissentlich abgeschnitten (6 22—24). — Lazarus' Leiche strömt bereits Verwesungsgeruch aus, ehe er erweckt wird. Ferner kommt Jesus nicht sofort, als er von der Erkrankung des Lazarus erfährt, sondern erst mehrere Tage, nachdem der Tod eingetreten. Der Evangelist betont das

---

[1]) Dass Jesus auf dem Landweg zum andern Ufer hätte kommen können, hat der Evangelist freilich nicht in Betracht gezogen.

ausdrücklich, indem er Jesus sprechen lässt: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, dass ich nicht dort war, um euretwillen, damit ihr glaubet“ (11 15). Alles das will nur besagen: Lazarus war wirklich tot; jeder Gedanke an Scheintod ist unmöglich; also ist es ein wahrhaftiges und wahrlich ein glänzendes Wunder, was da geschehen ist. — Am charakteristischsten ist aber wohl der Bericht über die Vorgänge, die der Heilung des Blindgeborenen folgen (9 13 ff.). Hier wird in einer geradezu prozessartigen Verhandlung die Wirklichkeit des Wunders förmlich erwiesen: die Eltern des Geheilten müssen seine Identität mit ihrem blindgeborenen Sohne feierlich bezeugen; der Geheilte selbst wird einem Verhöre unterworfen, das natürlich zu einem Fiasko der ungläubigen Frager führt. Wir sehen, die Naivität, die das Wunder bloss schlicht erzählt, ist bei Johannes nicht mehr vorhanden, wie denn dies Evangelium eigentlich nirgends naiv, sondern überall absichtlich ist.

Diese Betonung der Tatsächlichkeit des Wunders ist nun aber auch gar nicht im Widerspruche damit, dass es als „Zeichen“ verwertet wird, als Bild für einen Gedanken. Denn eben wenn Jesus w i r k l i c h das getan hat, was berichtet wird, ist er der, als den ihn das Wunderzeichen erkennen lehrt. Wer wirklich Tote erweckt, von dem kann man die Aussage machen, dass er „das Leben“ ist. Das Wunder enthält gerade darum die Glaubenswahrheit, weil es wirklich ist. Dass die Lehre über das einzelne Wunder hinausgreift, verträgt sich damit.

Schon diese Erwägungen lassen uns verstehen, dass die johanneischen Wunder im ganzen einen etwas andern Eindruck machen als die synoptischen. Ihr ausgespro-

chener Zweck ist: sie sollen die Herrlichkeit Jesu offenbaren. Damit ist aber das andere von selbst gegeben: die Menschen müssen auf das Wunder reagieren, das Wunder richtet an sie einen Appell, d. h. es fordert den Glauben. In den Synoptikern ist der Glaube die Voraussetzung des Wunders; das ist hier durchweg verschwunden, dagegen erscheint der Glaube als der bezweckte Erfolg des Wunders.

Aber ebenso treten auch die menschlichen Motive des Erbarmens und des Mitleids, die bei den Wundern der Synopse so gern hervorgehoben werden, auffallend zurück. Es handelt sich bei Johannes eben gar nicht um die Kranken oder um menschliche Regungen gegenüber der Not, es handelt sich nur um Jesus selbst, den Gottessohn: er soll durch die Wunder bestrahlt und demonstriert werden. In den synoptischen Evangelien waltet gewiss auch schon viel mehr, als man meistens glaubt, eine derartige Absicht, aber sicher doch nicht in dieser Art und Ausschliesslichkeit.

Neben den Wundern hat das Evangelium eine Reihe anderer Szenen, die in der ganzen Erzählungsweise sich von jenen abheben. Es sind — abgesehen von Erzählungen wie die Tempelaustreibung, die Salbung Jesu u. a. — die Geschichten, in denen nicht sowohl von Bedeutung ist, was geschieht, als was zwischen Jesus und den andern Personen hin- und hergesprochen wird. Dahin gehören die Erzählung von Nikodemus, die Geschichte vom samaritanischen Weibe, die Streitigkeiten mit den Juden in Kap. 7 und 8, aber auch die Verhandlungen, die auf

das vollzogene Wunder folgen oder ihm vorangehen (Kap. 5, 6, 9, 11).

In Wahrheit sind wir mit diesen Stoffen schon fast auf das Gebiet der Reden hinübergetreten, wie denn ja der Dialog gelegentlich in den Monolog übergeht. Charakteristisch ist, dass die Erzählung als solche zuweilen gar nicht zu Ende geführt wird. Wie Jesu Belehrung auf Nikodemus wirkt, erfahren wir schliesslich nicht. Also kommt dem Evangelisten auf sein Erlebnis nichts an, um so mehr auf die Erklärungen, die Jesus abgibt.

In den Reden Jesu liegt, wie gesagt, der eigentliche Schwerpunkt unseres Buches, sofern sie die Geschichte interpretieren oder auf Formeln bringen, und sofern sie wiederum die konkreten Geschichtsvorgänge rasch verlassen und hinwegeilen zur Höhe der höchsten Fragen.

Formell geben sich diese Reden dem nur einigermassen geschulten Blicke sofort als schriftstellerische Kompositionen zu erkennen. Es sind nicht Zusammenstellungen überlieferter Fragmente der Predigt Jesu, es sind lange, zusammenhängende Darlegungen vom gleichen Schnitte und aus einem Gusse und einem Geiste.

Inhaltlich aber offenbaren sie sich ebenso leicht als dogmatische Ausführungen. Es zielt in ihnen alles auf eine formulierbare Lehre ab. Und diese Lehre betrifft die Person Jesu und ihre höhere Natur. Anders ausgedrückt: die Reden setzen ein christologisches Dogma voraus, dies predigen sie und suchen sie zu stützen.

Am leichtesten erkennt man diese dogmatische Haltung an den mancherlei Streit- und Verteidigungsreden

Jesu gegenüber den Juden in den Kapiteln 5—10. Am schwersten überzeugt man sich davon vielleicht bei den „Abschiedsreden“. Es ist das kein Wunder. Hier handelt es sich ja nicht mehr um die Ueberführung verstockter Gegner, es handelt sich um Weisung und Verheissung für Gläubige, für die wirklichen Anhänger Jesu. Und der Ton ist so anders: das Mitgefühl Jesu mit seinen Jüngern gibt sich kund, er tröstet sie angesichts seines bevorstehenden Scheidens und weist hinaus auf den herrlichen Ersatz der Zukunft. Allein die Meinung, als löste sich hier alles in Gefühl und Stimmung auf, ist doch nur ein grosser Irrtum. Ich glaube sogar, dass der Verfasser das, was für den heutigen Leser den besonderen Zauber dieser Reden ausmacht, gar nicht empfunden und hineinzulegen beabsichtigt hat. Sicher aber stösst man auch hier oft genug auf den nackten dogmatischen Granit. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, „Ich bin im Vater, und der Vater in mir“, „Alles was ich vom Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan“, „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen“, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ — solche Sätze sind, nach Ausweis des ganzen Evangeliums, recht eigentlich christologische Lehrsätze. Besonders bezeichnend ist, dass sich in der Abschiedsfürbitte Jesu, die man als das hohepriesterliche Gebet zu bezeichnen pflegt eine regelrechte dogmatische Definition findet, in der der Betende sich überdies ganz objektiv als Jesus Christus bezeichnet: „das ist aber das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ Auch daran mag erinnert sein, dass als die Hauptfunktion des verheissenen Parakleten

in diesen Abschiedsreden nicht etwa das Inspirieren, das Ausstatten mit Charismen, auch nicht das Trösten erscheint, sondern dem Geiste des Evangeliums gemäss, das „Lehren“, das „zu aller Wahrheit führen“, das „Zeugen“ von Jesus.

Jesus spricht im Evangelium zur Samariterin und zu Martha, zu Nikodemus und Pilatus, zu Feinden und zu vertrauten Anhängern. Allein die Art seiner Rede wird durch die Individualität dieser Personen kaum beeinflusst. Dieselben oder nah verwandte Gedanken sind fast allen Reden gemein, die Art zu beweisen oder zu tadeln und anzuklagen bleibt sich überall gleich, sodass man, ohne den Gesamteindruck zu ändern, ganze Partien verschiedener Reden untereinander vertauschen könnte. Wie oft z. B. wiederholt sich der Gedanke des Zeugnisses für Jesus, wie oft heisst es, dass seine Stunde noch nicht da sei oder jetzt gekommen sei, und dass er hingehen werde zum Vater. Wie vielfach sagt er ganz dasselbe, was er vor Freunden ausspricht, auch wieder vor Gegnern. Die Abschiedsreden haben ja als spezifische Jüngerunterweisung und als Belehrung über die Zukunft im Momente des Abschieds ihre eigene Art. Gleichwohl kehrt in ihnen eine grosse Anzahl von Gedanken, die Jesus früher vor den feindlichen Juden geäussert, einfach wieder, manchmal in fast identischer Form[1]).

[1]) Vgl. 13_{33} ($_{36}$), 16_{5} mit 7_{33} f. (8_{21}), 14_{7} mit 8_{19}, 14_{9} mit 12_{45}, 14_{10} mit 12_{49}, 14_{11} mit 10_{38}, 14_{24} mit 7_{16}, 14_{31} mit 10_{18}, 15_{13} mit $10_{11.\,15}$, 15_{14} mit 8_{31}, 15_{18} mit 7_{7}, 15_{23} mit 5_{23}, 16_{11} mit 12_{31}, 16_{28} mit 8_{42}, 16_{32} mit 8_{29}.

Die Wiederholungen beschränken sich aber nicht auf Jesu Reden. Johannes der Täufer spricht in Kap. 3 in einer Art, die der Jesu zum Verwechseln ähnlich ist. Und wirkt der Prolog, in dem der Evangelist redet, nicht in Ausdruck und Gedanken eigentlich ganz wie eine Rede Jesu? In der Tat es ist nützlich, ihn von den Reden in der Betrachtung nicht zu isolieren, um ihm nicht ein Gewicht beizulegen, von dem sein Verfasser nichts ahnte.

Alle diese Erscheinungen zeigen schon, was ebenso auch die Erwägung des Inhalts der Reden lehrt, dass es sich hier nicht um historisch authentische Reden handelt. Aber auch nicht einmal um Ueberarbeitungen solcher — dafür sind diese Reden ja viel zu einheitlich in Form und Inhalt — und ebensowenig um Weiterentwickelungen von Worten oder Gedanken Jesu; denn noch niemand hat die Worte oder Gedanken Jesu bezeichnen können, die hier weiterentwickelt wären. Wir haben vielmehr lediglich freie Konzeptionen eines und desselben Verfassers vor uns, in denen nur selten einmal eine Reminiscenz an Ueberliefertes begegnet. Wenn Jesus spricht wie der Täufer, wie der Evangelist selber, wir können hinzufügen, auch wie der Verfasser des ersten Johannesbriefes, so ist in Wahrheit nur e i n e r der wirklich Redende: der Evangelist, der zugleich der Autor des ersten Briefes ist. Dieser Schluss ist oftmals gezogen worden, und er ist bündig.

Der Eindruck der starken Monotonie, den das Evangelium wohl bei jedem unbefangenen Leser hervorbringt, bei niemand aber mehr als bei dem, der es von Anfang an bis zu Ende auslegen muss, — ruht zum grossen

Teile eben auf der Gleichartigkeit der Reden. Aber doch nicht bloss darauf. Auch die Diktion mit der Gleichmässigkeit ihres Wortmaterials und mit der Armut ihrer syntaktischen Mittel trägt sicher das Ihrige dazu bei. Ich will jedoch dabei nicht verweilen; dagegen möchte ich auf einige Züge in der Erzählungsweise des Evangelisten hinweisen, die geradezu stereotyp sind und so ebenfalls die Einförmigkeit des Ganzen erhöhen. Manche dieser stereotypen Züge liegen freilich mehr versteckt in der Erzählung und können erst später klargestellt werden.

Der Evangelist liebt es, gewissen Erzählungsmomenten, namentlich Worten Jesu, in kurzen Zusätzen eine Auslegung beizufügen. Vielfach handelt es sich dabei um Worte von sozusagen latentem Weissagungsgehalt, der als solcher klargestellt werden soll.

Jesus spricht 2 19 das Wort von dem Tempel, den er abbrechen, in drei Tagen aber wieder „erstehen lassen“ werde. Dazu macht der Erzähler die Glosse: „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten erweckt ward, da erinnerten sich seine Jünger daran, dass er dies sagte, und fassten Glauben an die Schrift und an das Wort, das Jesus gesprochen hatte.“ 12 32 spricht Jesus von seiner Erhöhung von der Erde. Da heisst es: „Das sagte er aber, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde.“ Kajaphas hat 11 50 gesagt: „Es ist besser, dass ein Mensch sterbe für das Volk, als dass die ganze Nation verderbe“. Der Evangelist gibt dazu die Anmerkung: „Das aber sagte er nicht von sich selbst, sondern da er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er, dass Jesus sterben sollte für das

Volk u. s. w.“

Solche Erläuterungen lesen wir überaus häufig. Es wäre das Allerverkehrteste, sie als spätere Zusätze auszumerzen. Aus ihnen ist vielmehr auch nur zu lernen, wie wenig die blosse Erzählung dem Autor genügt: auf den Sinn, die Lehre der Geschichte kommt es ihm an. Jeden Augenblick macht er den Leser darauf aufmerksam.

Eine grosse Gleichförmigkeit lässt sich ferner in den verschiedenen Redekämpfen Jesu mit den Juden beobachten. Namentlich wiederholt sich der Zug, dass unter den Zuhörern Jesu eine Spaltung eintritt; einige glauben und nehmen für ihn Partei, andere bleiben ungläubig. Ebenso stehend ist die Notiz, dass man Jesus zu greifen oder zu töten versucht, ohne ihm etwas anhaben zu können.

Die am stärksten hervortretende Manier liegt aber unzweifelhaft in den fort und fort wiederkehrenden groben Missverständnissen, die Jesu Gegner, aber auch seine Freunde sich seinen Worten gegenüber zu Schulden kommen lassen.

Unsere Exegeten zeigen durch ihre Erklärungen noch recht häufig, dass sie diese Missverständnisse selber missverstehen. Sie suchen ihnen noch immer mit psychologischen Erklärungen beizukommen, verweisen auf den Mangel an Empfänglichkeit oder auf die momentane Verwirrung bei den handelnden Personen, während man einfach zugestehen muss, dass hier Dinge erzählt werden, die als wirkliche Geschichtszüge völlig unvorstellbar und unglaublich sind.

Jesus sagt 7 33 f.: „Ich gehe hin zu dem, der mich

gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen." Darauf fragen die Juden: „Wohin will dieser gehen, dass wir ihn nicht finden sollen? Will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren?" Ein solches Missverständnis ist doch schon durch Jesu Wort selbst unmöglich gemacht. Hat er denn nicht gesagt: „Ich gehe hin zu dem, der mich gesandt hat?" — 8$_{32}$ sagt Jesus: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen", und gibt damit von vornherein zu verstehen, dass er ein geistiges Freimachen im Auge hat. Gleichwohl antworten die Juden entrüstet: „Wir sind nie jemandes Knechte gewesen". Das geistig Gemeinte wird eben stets grob buchstäblich aufgefasst. Solche Juden hat es denn doch nie gegeben. — Nikodemus hat Jesu Wort von der Unerlässlichkeit einer Geburt „von oben her" gehört — denn „von oben" heisst ἄνωθεν bei Johannes, nicht „von neuem" —; man sollte meinen, es wäre damit klar genug auf das Bildliche des Ausdrucks „Geburt" hingewiesen; aber auch er muss die blöde Frage stellen: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er denn in den Leib seiner Mutter zum zweitenmal eingehen und geboren werden?" — Die Samariterin versteht unter dem Wasser, das da „sprudelt zu ewigem Leben", ein Wasser, das man trinken kann. Gleicherweise hält das Publikum der wunderbaren Speisung das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt, für essbar. Aber selbst Jesu vertraute Jünger machen es nicht besser. Z. B. ist die Bitte des Philippus: „Herr, zeige uns den Vater" im Sinne des Evangelisten die Bitte eines geistigen Kindes, das da glaubt, der Vater

liesse sich „zeigen“ wie irgend etwas Sinnliches. Das geht aus der Analogie der andern Fälle klar hervor, aber ebenso auch aus der Stelle selbst (14_{8} f.).

Obwohl diese Missverständnisse ein wirkliches Leben, eine wahre Entwickelung in die Gespräche des Evangeliums nicht hineinzubringen vermögen, tragen sie doch rein formell zum Fortschritt der Darstellung bei. Sachlich aber haben sie für den Evangelisten eine bestimmte Bedeutung. Sie dienen ihm dazu, seine Personen zu charakterisieren: die Verstocktheit und Blindheit der Juden, der Unverstand der Jünger wird durch sie anschaulich. Auch drückt er damit aus, dass die Lehre, die Jesus bringt, etwas so Erhabenes, Geheimnisvolles ist, dass Menschen sich nicht leicht in sie finden können. In dieser Hinsicht kommt auch der andere Zug in Betracht, dass Jesus manchmal in rätselhaften oder absichtlich doppeldeutigen Worten spricht[1]). Auch er gehört zu den Stereotypien und Manieren der Darstellung, zum Stil dieses Evangeliums.

Alle diese Dinge sind für die Charakteristik des Evangeliums nicht unwichtig. Für die eigentliche Erzählung ist aber gewiss kaum etwas so bemerkenswert und so auffallend wie die ganz eigentümliche Unanschaulichkeit, die in der Zeichnung der geschichtlichen Vorgänge hervortritt. Die Situationen, die der Verfasser bezeichnet, bleiben so manchmal völlig blass, die nächstliegenden Fragen, die sich dem Leser aufdrängen, sobald er sich ein Bild machen möchte, finden so manch-

---

[1]) Z. B. 7_{33} (13_{33}) 12_{32}.

mal keine Antwort. Wenn man einmal hierauf achtet, gewinnt man schnell den Eindruck, dass das, was berichtet wird, nicht wahrhaft angeschaut ist.

Gleich in der ersten Perikope (1 19 ff.) zeigt sich diese Art. Der Verfasser erzählt von einer Gesandtschaft, die „die Juden“ von Jerusalem an Johannes den Täufer abordnen, um ihn zu fragen, wer er sei. Wodurch ist diese Gesandtschaft veranlasst? Wir erfahren nichts darüber, obwohl der Leser bei etwas so Ungewöhnlichem eine Motivierung mit Recht erwartet. Was folgt, als Johannes seine Antwort gegeben hat? Sind die Frager befriedigt oder nicht? Die Erzählung schweigt. Am folgenden Tage, heisst es (1 29), sieht der Täufer Jesus zu ihm kommen, nennt ihn das Lamm Gottes und gibt in längerer Rede ein Zeugnis über ihn zu hören. Was führt Jesus zum Täufer? Zu wem redet Johannes? Die Gesandtschaft des vorigen Tages ist doch nicht mehr da. Welche Wirkung hat das Zeugnis? Was sagt Jesus dazu? Wir können uns keine Vorstellung machen.

In Kap. 12 treten Griechen auf mit der Bitte: „wir möchten Jesus gerne sehen.“ Die Bitte wird Jesus gemeldet; Jesus hält eine Rede, die zum mindesten über jenen Anlass weit hinausgeht und die Bitte selbst direkt gar nicht berücksichtigt — das ist alles. Hier hat der Erzähler seinem Leser doch nun geradezu die Frage aufgenötigt: was wird aus der Bitte der Griechen? wird sie abgelehnt oder erfüllt? Gleichwohl lässt sich eine Antwort nicht geben. Von den Griechen ist einfach nicht weiter die Rede, sie verschwinden gänzlich.

Aehnlich verläuft die Geschichte von Nikodemus, wie bereits erwähnt, völlig im Sande. Beide Redner führen

ein kurzes Gespräch, wobei Nikodemus stets von neuem seine Unfähigkeit zu verstehen dartut, Jesus aber sich recht wenig bemüht zeigt, ihn wirklich zur Erkenntnis zu führen; dann behält Jesus das Wort — unvermerkt wird seine Rede freilich zur Rede des Evangelisten —, und Nikodemus wird überhaupt nicht mehr erwähnt. Was ihm die Unterredung bringt, erfährt man nicht.

In späterer Zeit (12_{36}) „verbirgt" sich Jesus nach einer Rede vor der Menge. Wenige Verse nachher (12_{44}) hält er eine neue Rede, ohne dass auch nur eine Silbe darüber gesagt würde, dass und weshalb er die Verborgenheit wieder aufgibt, wo und unter welchen Umständen er wieder das Wort ergreift.

In dem grösseren Zusammenhange, der die Streitverhandlungen mit den Juden enthält, bleibt schliesslich alles Geschichtliche ganz unlebendig, weshalb auch niemand einen klaren Fortschritt von einer Szene zur andern, eine wirkliche Entwickelung in der feindlichen Haltung gegen Jesus zu bezeichnen vermag. Der Verfasser berichtet von Versuchen, Jesus zu greifen oder zu steinigen. Da sollte man doch eine Andeutung von dramatischen Vorgängen erwarten; statt dessen setzt sich der Wortkampf fort, als wäre nichts vorgefallen. Ich hebe eine charakteristische Einzelheit heraus. Es heisst 7_{44}: „einige aber von ihnen wollten ihn greifen, doch niemand legte die Hände an ihn" (vgl. 7_{30} 8_{20}). Das kann niemand vorstellen. Der Evangelist hat es auch nicht vorgestellt. Er hat nicht etwa gedacht, dass etwas eintrat, was die Absicht der Feinde wieder aufhob. Er hat hier auch nicht einmal, wie sonst wohl, daran gedacht, dass Jesus auf wunderbare Weise verschwand. Er gibt vielmehr in

den Parallelen einfach als Grund an: „denn seine Stunde war noch nicht gekommen“. Das ist aber keine geschichtliche Motivierung, sondern eine lediglich supranaturaldogmatische. Wie es trotz des feindlichen Willens dazu kommt, dass niemand Hand an ihn legt, wird so in keiner Weise anschaulicher.

Schliesslich sei noch einer Beobachtung gedacht, die wenigstens im weiteren Sinne hierher gehört.

In Kap. 5 wird von der Heilung eines Lahmen erzählt, die sich bei Gelegenheit eines Festes in Jerusalem an einem Sabbat ereignet. Die Juden suchen Jesus im Verlaufe dieser Geschichte zu töten. In Kap. 6 ist Jesus, ohne dass uns der Ortswechsel erklärt würde (die Erklärung dürfte in der Synopse liegen), plötzlich in Galiläa. In Kap. 7 zieht er abermals nach Jerusalem, zum Laubhüttenfest. Merkwürdigerweise aber redet er nun hier zu seinen Hörern von jener Lahmenheilung, als wenn sie soeben erst und gerade vor ihnen geschehen wäre, ja ganz als wenn die Aufregung über die Wundertat noch fortdauerte; d. h. die ganze Reise von Jerusalem nach Galiläa und zurück und die ganze inzwischen verflossene Zeit von Monaten wird ignoriert. Wie ist das möglich?

Dafür gibt es nur e i n e ungezwungene Erklärung, wenn wir nicht den misslichen Weg wählen wollen, die Schwierigkeit durch Umstellung von Texten zu heben. Die Tatsache, dass dem Erzähler selbst bei Kap. 7 das Kap. 5 Berichtete noch frisch vor Augen steht, weil er es erst kurz zuvor niedergeschrieben hat, setzt sich in der Erzählung in das andere Faktum um, dass Jesus redet, als wäre das weit zurückliegende Ereignis seinen Zuhörern in frischester Erinnerung.

Wir können an diesem bezeichnenden Falle sehen, dass der Inhalt seiner eigenen Situationsangaben dem Verfasser gar nicht zu lebendiger Vorstellung gekommen ist. Ganz ähnlich ist es, wenn Jesus das Gleichnis vom guten Hirten spricht und bei einer völlig anderen, wieder viel späteren Gelegenheit (10 22) in diesem Gleichnisse fortfährt (10 26 ff.), als stände es dem neuen Publikum der Rede ebenso vor Augen wie dem Schriftsteller, der es eben berichtet hat.

Nun kann freilich niemand verkennen, vieles ist im Evangelium besser, lebendiger, deutlicher, bewegter erzählt, als es nach den angeführten Beispielen scheinen könnte. Ungleich schöner schreitet z. B. das Gespräch Jesu mit der Samariterin fort als das mit Nikodemus. Ebenso werden die Vorgänge vor Lazarus' Auferweckung und nach der Blindenheilung viel anschaulicher und mit grösserer Kunst der Entwickelung gegeben als etwa die Streitszenen in Kap. 7 und 8.

Die Farbe des wirklichen Lebens kann ich freilich auch in solchen Stücken nirgends wahrnehmen. Die Personen sind keine Individuen. Wenn sie nicht blosse Schatten sind, so sind sie Typen, sie haben eine bestimmte Rolle durchzuführen. Wer z. B. die Geschichte von der Samariterin für einen individuellen Bericht ausgibt, der vergisst, wie manche Einzelheit der Erzählung bei anderer Gelegenheit wiederkehrt, und wie sehr alles nur auf die Entwickelung bestimmter Ideen angelegt ist. Doch will ich das nicht verfolgen. Unter allen Umständen bleibt eine eigentümliche Unanschaulichkeit für die Erzählung in diesem Evangelium eins der Hauptmerkmale.

Diese Unanschaulichkeit zeigt in mannigfacher Weise, in welcher Entfernung vom geschichtlichen Leben Jesu sich das Evangelium bereits befindet. Denn ein Autor, dem wirklich greifbare Bilder vor Augen stehen, erzählt nicht so wie unser Evangelist. Auch dann nicht, wenn er sein Augenmerk auf die Betonung bestimmter Gedanken richtet, und auch dann nicht, wenn die Zeit das Erlebte oder aus Berichten erster Hand Geschöpfte gebleicht oder sein Detail völlig ausgelöscht hat. Szenen wie das Nikodemusgespräch oder die Bezeugung Jesu durch den Täufer oder die Streitverhandlungen mit den Juden sind nicht Reste einst geschauter Wirklichkeit; sie sind niemals geschaut gewesen, auch wenn die eine oder andere Reminiszenz an Wirkliches durchscheinen sollte.

Gleiches konnten uns ja auch schon die Missverständnisse zeigen. Wer sie in dieser ewig gleichen Manier berichten konnte, der hat keine wirkliche Fühlung mehr mit den Personen der Geschichte Jesu gehabt, weder mit seinen Gegnern noch mit seinen Jüngern. Denn der individuelle Charakter der Personen ist dabei in einer allgemeinen Vorstellung von ihrer Bosheit, Unfähigkeit und Blindheit in Wahrheit untergegangen.

Um diese Entfernung vom historischen Boden erschöpfend zu kennzeichnen, müsste man Johannes eigentlich mit seinen synoptischen Vorgängern zusammenhalten: da sind die Umgestaltungen in der Richtung des Unhistorischen mit Händen zu greifen. Bleibt man aber bei Johannes selbst stehen, so müsste man im Grunde die ganze Schrift durchgehen. Namentlich auch die Reden sprechen ja sehr deutlich. Ich muss mich darauf beschränken, noch ein paar einzelne Punkte zu erwähnen,

die unter anderm für diese Entfernung von der wirklichen Geschichte besonders bezeichnend sind.

Johannes der Täufer charakterisiert gleich beim ersten Auftreten Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. Das ist für den geschichtlichen Täufer eine ganz unvollziehbare Vorstellung. Die Lehre von der sündentilgenden Kraft seines Todes ist überhaupt erst nach dem Tode Jesu entstanden, und nun gar der Gedanke, dass er die Sünden der g a n z e n W e l t tilgt! Aber wenn auch Jesus selbst schon so geredet hätte, wie käme der Täufer zu dieser Kenntnis, und das gleich am Anfange der ganzen Geschichte! Ebenso weiss der Täufer auch bereits, dass Christus präexistent ist. Wer in dieser Art erzählte, der hatte von dem wirklichen Verhältnis des Täufers zu Jesus keine Vorstellung.

Mehrfach redet Jesus bei Johannes von seiner „Erhöhung“ (3 14, 8 28, 12 32 f. vgl. 18 32). Die Ausleger sind in Verlegenheit gewesen, ob hier überall die Kreuzigung Jesu gemeint ist oder etwa die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit. Der Evangelist selbst erklärt nun unmissverständlich, dass die Todesart Jesu mit dem Ausdrucke angedeutet sei. Aber das Charakteristische und Merkwürdige ist gerade, dass der Gedanke an die Kreuzigung nicht genügt — Jesus sagt z. B., er werde „von der Erde“ erhöht werden — dass vielmehr z u g l e i c h an die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit gedacht ist. Noch eine andere Beziehung spielt hinein: Jesus wird durch seine Erhöhung allen sichtbar wie die von Moses erhöhte eherne Schlange.

Es ist nicht genug, dass man den Ausdruck doppeldeutig nennt. Das Bezeichnende ist gerade, dass die

Kreuzigung das Bild der Erhöhung zum Himmel ist, umgekehrt aber auch in der Erhöhung zum Himmel die Kreuzigung sozusagen steckt. Die Anschauung, die hiernach in dem „Erhöhen“ liegt, darf man phantastisch nennen. Die realistische Vorstellung des eigentlichen Kreuzes, an das der Verurteilte „erhöht“ wird, bildet deutlich den Ausgangspunkt, aber sie selbst liegt nicht mehr vor, da Jesus an diesem Kreuze gewissermassen zum Himmel erhöht ist. Eben deshalb ist der Ausdruck charakteristisch für das Fehlen der geschichtlichen Anschauung. Kein Anhänger Jesu, der die Kreuzigung gesehen, konnte sie und die Erhöhung in eins zusammenfassen.

Ein andrer Punkt ist die Art, wie das Evangelium von den Gegnern Jesu redet. Die historischen Gegner, speziell die Pharisäer und Schriftgelehrten, treten überhaupt zurück, und wo sie erscheinen, fehlen die charakteristischen Züge, die uns aus den Synoptikern bekannt sind, die Ostentation der Frömmigkeit, der Hochmut und anderes. Das Evangelium redet durchweg von „den Juden“ ganz im allgemeinen. Das hätte allerdings nichts zu sagen, wenn nur dem Judentum fernstehenden Lesern gegenüber vom „Feste der Juden“ (7 2), von der „Reinigung“ (2 6), der Begräbnissitte der Juden (19 40) und dergleichen die Rede wäre. Allein etwas ganz anderes ist es, wenn „die Juden“ genannt werden, wo sachlich nur die jüdische Obrigkeit in Frage käme. Es klingt denn doch mehr als seltsam, wenn es heisst, dass niemand (nämlich von den Juden) offen über Jesus zu reden wagte „aus Furcht vor den Juden“ (7 13). Und etwas anderes ist es auch, wenn wir lesen, dass „die“ Juden

Jesus anreden, oder Jesus sich mit „den“ Juden unterhält. Um diese Abstraktion als solche recht zu empfinden, denke man, dass ein griechischer Autor schriebe: „die Hellenen aber sprachen zu Sokrates“. Wer von den Verhältnissen des Lebens Jesu eine konkrete Anschauung hatte, konnte niemals so sprechen; und wenn er hundert Jahre alt wurde, so wusste er immer noch, dass das Synedrium das Synedrium war und nicht „die Juden“, und dass Jesus sich mit diesen und jenen Leuten unterhielt, aber nicht mit „den Juden“.

Der Eindruck verstärkt sich aber nur, wenn man an die Themen der Gespräche denkt, in denen Jesus mit diesen Juden verhandelt. Fragen des jüdischen Horizontes sind es nicht oder kaum. Dagegen ergeht sich die Unterredung über die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater oder über das Abendmahl, das noch gar nicht existiert, oder über die Kreuzigung Jesu, als ob die sich von selbst verstände.

In einer Darstellung, die so viel historisch Sekundäres, so viel Blasses und Unanschauliches zeigt, die überhaupt arm an Detail, an greifbaren Vorkommnissen, Situationsschilderungen, Personalien ist, fällt es nun um so mehr auf, dass sich eine Reihe von Daten finden, die von merkwürdiger Bestimmtheit sind. Es sind dies jene Orts- und Zeitbestimmungen, die für die Freunde der johanneischen Authentie der Schrift immer ein besonderer Trumpf gewesen sind. Das Evangelium gibt bestimmte Orte als Taufstätten des Johannes an: Bethanien jenseits des Jordans und Aenon bei Salim, es nennt die Heimat des Philippus, Petrus, Andreas: Bethsaida.

Wir hören vom Jakobsbrunnen bei der Stadt Sychar, vom Schaftore, von den fünf Säulenhallen am Teiche Bethzatha, vom Teiche Siloam. Hierher gehören ja auch die Angaben über Jesu Reisen, nicht bloss das Passah, auch das Laubhütten- und das Enkänienfest werden genannt. Merkwürdiger sind manche der eigentlichen Zeitbestimmungen. In Kap. 1 wird das vom Täufer Erzählte auf vier nacheinander folgende Tage verteilt. Als die Jünger des Täufers zu Jesus kommen, heisst es: „es war etwa die zehnte Stunde", beim Gespräch mit der samaritanischen Frau: „es war etwa die sechste Stunde". Der Königische erfährt, sein Sohn sei „gestern um die siebente Stunde" geheilt worden.

Wie sich alle solche Angaben neben den andern Erscheinungen, die ich hervorhob, verstehen lassen, das kann ich nicht nebenbei erörtern. Es genügt hier zu sagen, dass sie der Darstellung Leben, Farbe und Bewegung doch nicht mitzuteilen vermögen. Eine innere Lebensfrische und konkrete Mannigfaltigkeit geht ihnen eben nicht zur Seite.

Die Charakteristik des Evangeliums ist mit dem bisher Gesagten nicht beendigt. Sieht es unsere Schrift überall auf die Lehre ab, so muss doch wenigstens mit ein paar Strichen angedeutet werden, was es lehrt und lehren will. Aber auch auf das Gemälde der Geschichte als Ganzes, ich denke dabei an die Hauptgestalten der Erzählung, müssen wir noch einen Blick werfen.

Die Lehre des Johannesevangeliums ist Lehre von Christus. Der Messiasbegriff aber bezeichnet die Bedeutung Jesu schon nicht mehr. Natürlich ist er nicht

verschwunden, er hat für den Evangelisten auch zweifellos eine grosse Wichtigkeit. Aber der israelitische Horizont existiert nicht mehr. Was Jesus ist, das ist er für die Welt und nicht besonders für Israel. Da drücken denn andere Begriffe wie der „eingeborene (d. h. einzige) Sohn Gottes“, der „Heiland der Welt“, „das Licht“, „das Wort“ viel besser aus, was Christus auf dem Standpunkte des Evangeliums ist und bedeutet.

Als der Hauptgedanke dieser Christuslehre darf nun gelten, dass Christus von oben her die Wahrheit bringt und den Menschen mitteilt.

Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Von ihm und seiner Wahrheit kann daher nur der zeugen, der ihn, den Verborgenen, gesehen hat und bei ihm gewesen ist. Christus aber war vor seiner Menschwerdung bei Gott in vertrautester Gemeinschaft und hat ihn gesehen und gehört. Da hat ihn Gott in alle Geheimnisse eingeweiht, er hat ihm auch die Werke gezeigt, die er tut. Um aber die authentische Kunde über Gott den Menschen zu bringen, muss er natürlich „Fleisch“ werden. Im Fleische ist es sein Werk, den Vater zu „verherrlichen“, d. h. eben die himmlische Wahrheit zu verkünden und das Geheimnis des göttlichen Tuns in seinen Wundern nachzubilden, was ja nur eine andere Form der Verkündigung ist.

Für das Verhältnis Jesu zu Gott ergibt sich aus diesen Sätzen: er und der Vater sind eins. Nicht in dem Sinne der späteren Trinitätslehre; nicht, als ob die Ueberordnung des Vaters aufgehoben wäre. Aber einer steht für den andern: der Vater steht überall hinter dem Tun des Sohnes, er verleiht ihm die Gewalt dazu, in-

spiriert ihn, erhört sein Gebet um das Wunder; der Sohn aber vertritt allezeit den Vater mit seinem Tun.

Diese Gedanken ziehen sich tatsächlich durch die gesamten Reden des Evangeliums hindurch. Wer nun freilich fragt, was denn Christus über den Vater, den verborgenen Gott, Besonderes kundgibt, der kann erstaunt sein, dass er keine rechte Antwort findet; es wäre denn die Antwort, dass dieser Gott eben seinen Sohn zum Heil der Menschen gesandt habe. Das will sagen: in Wahrheit ist Christus nicht nur der Bringer der Botschaft, sondern auch ihr eigentlicher Inhalt. Dass er vom Vater gekommen, dass er der Sohn Gottes, dass er gleicher Ehre mit dem Vater wert ist, darauf kommt es an. Wie gesagt, um Christuslehre handelt es sich, nicht um Gotteslehre, und der Gedanke, dass Christus Gott offenbart, ist auch nur insofern für das Evangelium zentral, als er eine Aussage über die Würde Christi enthält.

Indessen ist die angedeutete Gedankenreihe noch nicht vollständig. Was bedeutet denn die himmlische Wahrheit für die Menschen, denen sie doch bestimmt ist? Antwort: alles, nämlich das ewige Leben. Und darum gilt es für die Menschen, an den Zeugen der Wahrheit, d. h. an die Wahrheit selbst, zu glauben. Nur dem Glauben oder dem „Erkennen“ wird das Heil, das Leben. Ob man freilich wirklich glaubt, das hängt davon ab, ob der Vater zum Sohne zieht, ob man zu den „Kindern Gottes“ gehört.

Ich habe bisher des Todes Jesu gar nicht gedacht, ohne dessen Erwähnung doch z. B. über die Heilslehre des Paulus kaum etwas zu sagen wäre. In der Tat, bei Johannes scheint es dieses Todes eigentlich gar nicht zu

bedürfen; wenn dem Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben gewährleistet ist, so ist ja alles da. Gleichwohl bringt der Verfasser in seinem Evangelium nicht minder wie in seinem ersten Briefe ganz klar zum Ausdruck, dass der Tod Christi für ihn die Tilgung der Sünden und den Sieg über den Teufel bedeutet. Er teilt hierin im wesentlichen die Anschauung der Kirche seiner Zeit, und ohne Frage ist ihm diese Anschauung ein fundamentaler Punkt des christlichen Glaubens. Aber das lässt sich freilich nicht verkennen, diese Gedanken über die erlösende Kraft des Todes Jesu sind mit jener andern eigenartigen Anschauung des Evangeliums nur verbunden; gewachsen sind sie auf einem andern Acker.

Von all den Lehren, die der Evangelist bewusst und absichtlich vertritt — es gehört dahin u. a. auch die Lehre vom Parakleten — möchte ich die religiösen Anschauungen unterscheiden, die gewissermassen das Sprachmaterial für den Ausdruck jener Lehren liefern, und die ihm selber unbewusst den Untergrund seines religiösen und theologischen Denkens bilden.

In dieser Hinsicht bietet das Evangelium viel Eigenartiges; ja es ist eine ganz besondere Erscheinung. Ich erinnere an jene immer ganz schroff und dualistisch gedachten Gegensätze, die die johanneische Sprache geradezu beherrschen: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Tod und Leben, Gott und Welt, Himmel und Erde, das Droben und das Drunten. Dazu kommen bemerkenswerte Anschauungen: es bedarf einer Geburt von oben, durch die man Gottes Kind wird, man könnte sagen, einer geheimnisvollen substantiellen Veränderung des ganzen Menschen; das Leben ist an das Erkennen

gebunden; der Glaubende h a t schon hienieden das ewige Leben, der Ungläubige i s t schon hier gerichtet, wobei man keineswegs an ein geistiges, inneres Leben und Gericht im modernen Sinne denken darf. Ferner finden wir eine Reihe auffallender Bezeichnungen und Bilder für Christus: er ist der Logos (das Wort), das Licht, der w a h r e Weinstock, der gute Hirt, die Tür, das Brot des Lebens. Der heilige Geist empfängt den Namen des Parakleten, der im ersten Briefe und indirekt im Evangelium selbst (14 $_6$) auch wieder Christus beigelegt wird.

Alle solche Gedanken, Begriffe, Bilder werden weder aus den synoptischen Evangelien noch aus den paulinischen Briefen wirklich verständlich. Sie können aber auch nicht als die Schöpfung und das individuelle Eigentum des Verfassers gelten. Damit deuten wir auf die Aufgabe hin, nach ihrem Ursprunge zu forschen. Gelöst ist sie jedenfalls noch nicht. Ich bin geneigt zu glauben, dass dem Evangelium gnostisch geartete Anschauungen zu Grunde liegen, muss mich hier aber damit begnügen, die Erscheinung selbst kurz hervorzuheben.

Nicht selten hat man dem Verfasser eine philosophische Lehre zugeschrieben. Schon die Andeutungen, die ich gegeben habe, dürften ausreichen, um das Grundlose einer derartigen Ansicht zu erkennen. Spekulationen mag man, ja muss man beim Evangelisten in gewissem Sinne anerkennen, sie halten sich aber ganz in der religiösen und theologischen Sphäre; wie denn auch eine philosophische Terminologie, die diesen Namen verdiente, gänzlich fehlt.

Eine Entwicklung, einen geschichtlichen Fortschritt darf man in diesem Evangelium von vornherein nicht suchen. Gleich zu Anfang tritt Jesus mit denselben Erklärungen über sich auf wie zuletzt. Am Anfange erkennen ihn seine Jünger als Messias und der Täufer als den Weltretter. Am Anfange reinigt er bereits den Tempel zu Jerusalem und gibt die Weissagung seines Todes und seiner Auferstehung. Von Anfang an sind aber auch die Juden seine geschworenen Feinde. Der göttliche Logos, der Sohn Gottes, der Jesus ist, kann sich ja natürlich in seinen Gedanken und Absichten gar nicht entwickeln, die neben ihm stehenden Menschen aber schliesslich ebensowenig, wenn sie anders Typen inhärenter Bosheit oder Unreife sind.

So geht das, was überhaupt in dieser Geschichte des Lebens Jesu an Bewegung ist, nicht aus dem Aufeinanderwirken der menschlichen Personen, aus dem Drängen und Schieben realer Verhältnisse hervor. Die Fäden, die alles regieren, werden vielmehr in der oberen Welt gehalten. Der Ratschluss Gottes schwebt über dem Ganzen, bedingt Anschluss an Jesus und Verstockung und führt unabwendbar hin zu der „Stunde“, da des Menschen Sohn verklärt wird, da er stirbt, um sofort als Sieger wieder auf dem Plan zu sein.

Unter den Gestalten des Evangeliums sind es nur wenige, von denen sich etwas sagen lässt, was von allgemeinerer Bedeutung für das Evangelium ist, mögen auch manche nicht ganz so schemenhaft sein wie Nikodemus. Ausserhalb des Jüngerkreises erregt nur Johannes der Täufer ein grösseres Interesse und dann Pilatus.

Der Täufer zieht hier die Aufmerksamkeit eigentlich

mehr auf sich als in den Synoptikern. Stark tritt er im ersten Kapitel hervor. Er verschwindet auch nicht sofort vom Schauplatz, als das Wirken Jesu beginnt; von einer eigenen Jüngerschaft umgeben, steht er noch eine Weile neben ihm. Dabei scheint er aber ganz und gar in der Verkündigung von Jesus aufzugehen. Auffallend ist, dass das synoptische Bild des Busspredigers und Asketen gänzlich verschwunden ist.

Bemerkenswert ist die Zeichnung des Pilatus. Nicht zwar wegen seiner berühmten Frage: „was ist Wahrheit?“ Denn die hätte nach dem Stile des Evangeliums ungefähr jede seiner Figuren an Jesus richten können, und der Evangelist hat dabei weder an die Blasiertheit noch an die Empfänglichkeit des Prokurators gedacht. Wohl aber ist interessant, dass Pilatus nahezu als Freund Jesu erscheint und als ein nur widerwilliges Werkzeug in der Hand der eigentlichen Feinde Jesu, der Juden. Wiederholt beteuert er die Unschuld des Angeklagten, und offenbar ist er darauf aus, ihn zu retten. Man kann ja nicht verkennen, wie in den christlichen Urkunden von Markus bis zum Petrusevangelium die Entwicklung dahin geht, Pilatus zu entlasten und alle eigentliche Schuld am Tode Jesu auf die Juden zu wälzen. Unter diesem Gesichtspunkte muss man die Darstellung des Johannes betrachten. Namentlich aber ist zu behaupten, dass hier wie schon im Berichte des Lukas eine Tendenz waltet, die geradezu an die späteren Apologeten des Christentums erinnert. Indem so nachdrücklich die Unschuld des Angeklagten bezeugt wird, erhält die christliche Gemeinschaft in der Person ihres Stifters ein wertvolles Zeugnis ihrer Ungefährlichkeit und Unschuld und zwar

von der heidnischen Obrigkeit selbst. Aehnlich ist ja auch die Versicherung Jesu vor Pilatus gemeint, dass er kein politisches Reich, kein „Reich von dieser Welt" begründe, wie Jesus denn bei Johannes die Frage: „bist du der König der Juden?" nicht mehr bejaht (18 33—37). Persönlich erscheint nun freilich Pilatus in dieser Darstellung als eine geradezu marklose Figur ohne jedes eigene Wollen, hilflos hin und her schwankend zwischen seiner Ueberzeugung von Jesu Unschuld und seiner furchtsamen Untertänigkeit gegen die Herren Juden, in deren Banne er steht. Ein wirklicher römischer Prokurator konnte sich denn doch wohl nicht so benehmen, wie es hier geschildert ist.

Das Bild des Jüngerkreises im ganzen wird besonders durch einen Zug charakterisiert, den ich schon bei dem Hinweis auf die „Missverständnisse" gestreift habe. Die Jünger zeigen nämlich eine Erkenntnisschwäche, die erstaunlich ist. Namentlich in den Abschiedsreden tritt das hervor. Sie verstehen nicht, was Jesus immerfort gepredigt hat[1]. Jesus aber erklärt, ihnen vieles noch nicht sagen zu können oder nur in verhüllenden Bildern, weil ihre Fassungskraft zu schwach sei (16 12, vgl. 16 25). Der Evangelist wird hier von einem ganz bestimmten Gedanken beherrscht, wie er ähnlich auch bei Markus nachweisbar ist. Er meint, dass die Unfähigkeit, Jesus zu begreifen, der Zeit seines Erdenlebens angehört; mit der Auferstehung Jesu erfahren dagegen die Jünger eine Erleuchtung, die ihnen das bisher nicht Verstandene erschliesst. So begreifen sie z. B. von diesem Momente

[1]) Vgl. z. B. den Abschnitt 14 4—11.

an den Sinn jenes Wortes vom Abbrechen und Erstehenlassen des Tempels (2 22) oder den messianischen Sinn des Einzugs Jesu in Jerusalem (12 16). Da die Jünger freilich andrerseits Jesus gleich anfangs als Messias erkennen und auch sonst doch nicht auf der Stufe der Juden stehen, so kommt in die Zeichnung ein gewisses Schwanken.

Mehrere einzelne Jünger treten bei Johannes etwas mehr hervor als in den Synoptikern: Philippus, Andreas, Thomas. Nathanael nennen die Synoptiker überhaupt nicht. Wenn man aber in dem, was von diesen Jüngern gesagt wird, scharfe individuelle Charakteristik hat sehen wollen, so gehören dazu schon ganz besondere Augen. Dass z. B. Philippus eine phlegmatische, schwerfällige, bedenkliche Natur sei, wie man ermittelt hat, davon hat der Evangelist nichts geahnt. Und wenn ein Thomas durch seine Schilderung allerdings zum unsterblichen Typus geworden ist, so wird man doch nicht vergessen, dass ein Typus noch keine Individualität ist. Dass einzelne Jünger mehrfach in das Gespräch eingreifen, wird zu den Manieren der Erzählung zu rechnen sein.

Drei Jüngergestalten aber sind wirklich sehr bemerkenswert, wenn auch nicht darum, weil sie uns besonders greifbare Figuren würden: Petrus, ein ungenannter Jünger, „den Jesus lieb hatte“, und Judas Ischarioth.

Judas ist offenbar für den Erzähler eine wichtige Person. Wenn Jesus bei Markus zu Petrus sagt: „gehe hinter mich, Satan“, so nennt er an der entsprechenden Stelle unseres Evangeliums (6 70 f.) Judas Ischarioth einen Teufel; und wenn bei Markus sich „einige“, bei Matthäus „die Jünger“ über die Verschwendung der Frau

beklagen, die Jesus ihre kostbare Narde opfert, so ist es bei Johannes wiederum Judas, der die Vergeudung tadelt, worin die Erklärung des Evangelisten dann ein Zeichen seiner Diebsgelüste findet. Solche Wandlungen stellen sich nicht von ungefähr ein. Besonders aber fällt es auf, dass Jesus zu wiederholten Malen und schon im ersten Teile des Evangeliums den Verrat des Judas weissagt und die Jünger geflissentlich auf ihn vorbereitet.

Die Figur des Lieblingsjüngers ist neu gegenüber den Synoptikern. Der Name dieses Jüngers wird, wie gesagt, nicht genannt; stets nur der etwas geheimnisvoll und feierlich klingende Zusatz: „den Jesus lieb hatte". Dass der Verfasser den Zebedaiden Johannes meine, ist die traditionelle Ansicht, sie lässt sich aber aus dem Evangelium schwerlich erweisen. Die Berichte, die hier in Frage kommen, haben nun durchweg den gemeinsamen Zug, dass dieser Jünger von Jesus ausgezeichnet wird, oder dass er etwas Auszeichnendes erlebt. Das bemerkenswerteste aber ist, dass diese Auszeichnungen in einem bestimmten Gegensatze erwähnt werden, und dabei handelt es sich um Petrus. Von Petrus wäre nicht eben viel besonderes für unser Evangelium zu sagen, wenn nicht dies sein Verhältnis zum Lieblingsjünger auffallend wäre.

Unzweifelhaft erscheint Petrus auch hier als ein hochangesehener Jünger. Ihm wird im 21. Kapitel die Weissagung der Kirchenleitung — „weide meine Schafe" — und des Martyriums zu teil (vgl. auch 13 36 ff.). Aber ganz unverkennbar wird Petrus doch unter den Lieblingsjünger gestellt. Man kann dem Eindruck nicht ausweichen, dass sie eben in dieser Absicht ständig neben

einander gestellt werden.

Beim letzten Mahle fragt Petrus Jesum nicht unmittelbar: „Herr, wer ists?“, sondern durch die Vermittlung des Lieblingsjüngers, der an Jesu Brust liegt, ihm also am nächsten ist. Es könnte dies bedeutungslos scheinen; dass es das nicht ist, geht daraus hervor, dass der Zug 21 20 von neuem ausführlich erwähnt wird. In der Leidensgeschichte verschafft ein nicht näher bezeichneter Jünger, der aber aller Vermutung nach eben der Lieblingsjünger ist, dem Petrus erst Zutritt zum hohenpriesterlichen Palast. Aber wie verschieden ist nun das Benehmen! Petrus verleugnet Jesum, der andere Jünger folgt ihm bis unter das Kreuz und wird hier dann von Jesus durch die Zuweisung seiner Mutter hoch geehrt. Ganz besonders lehrreich ist aber die Geschichte vom leeren Grabe (20 2—8). Beide Jünger laufen zum Grabe, allein es heisst ausdrücklich, dass der Lieblingsjünger schneller lief und früher ankam als Petrus, und dass er zuerst ins Grab schaute. Er ist also der erste Zeuge der Auferstehung, mag auch Petrus dann zuerst in das Grab hineingehen. Endlich ist an das Schlusskapitel (21 25 ff.) zu erinnern. Für Petrus sind die Fragen: „hast du mich lieb?“ immerhin beschämend, wenn Jesus ihn auch anerkennt und ihm eine ehrende Verheissung gibt. Ganz sichtlich wird ihm der Rivale vorgezogen. Dass es wieder auf einen Vergleich zwischen beiden abgesehen ist, darauf deutet schon die Bemerkung (V. 20 f.), dass Petrus, als er den Jünger, den Jesus liebte, folgen sah, gefragt habe: „Herr, was ists aber mit diesem?“ Wenn aber Jesus dann erwiedert: „wenn ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was geht es dich

an?“, so klingt das für Petrus etwas abweisend, für den Lieblingsjünger aber ganz besonders ehrenvoll.

An der Absichtlichkeit der ganzen Gegenüberstellung kann in der Tat kein Zweifel sein. Aber was soll sie? Der Schlüssel liegt in der Erkenntnis, dass der Lieblingsjünger identisch mit dem Jünger ist, auf den die Schrift selbst sich zurückführt, sei es nun direkt oder indirekt. Der Leser des Evangeliums soll wissen, dass hinter ihr ein Gewährsmann ersten Ranges steht, der Jünger, der Jesus am nächsten stand. Wie gross diese Autorität ist, wird gerade durch den Vergleich mit Simon Petrus anschaulich, der als Säule und Wahrheitszeuge ersten Ranges allgemein gilt.

Alle andern Gestalten verschwinden zuletzt völlig vor dem Bilde Jesu selbst. Die raffinierteste Kunst hätte es nicht besser vermocht, die ganze Aufmerksamkeit des Lesers auf dieses Bild zu konzentrieren. In jedem Zuge strahlt es eine übermenschliche Hoheit aus. Es ist ein wandelnder Gott, der geschildert wird. Er steht da als der, der nicht von dieser Welt ist, darum freilich auch nicht wirklich mit der Welt in Fühlung treten kann. Seinen eignen Weg gehend, unnahbar erhaben, unbegriffen und unbegreifbar, lebt er nur in dem Gedanken an die Würde seiner Sendung, in der Betätigung der göttlichen Eigenschaften, deren Träger er ist. Er verfügt jederzeit über die volle göttliche Allmacht. Ein Wort von ihm — und seine Häscher stürzen zu Boden. Das göttlichste Vorrecht fehlt ihm nicht: er kann lebendig machen, welche er will. Und ebenso eignet ihm das göttliche Wissen: sein Blick reicht in die Ferne, räum-

lich wie zeitlich, er durchdringt die verschwiegenen Gedanken, es ist alles bloss und entdeckt vor seinen Augen.

Alles Menschliche tritt auffallend zurück und alles wirkliche Eingehen auf Menschen. Er ist überall fertig und sich selbst genug. Kein Bangen und Zagen kennt er vor dem Kelche, der ihm beschieden ist. Als Sieger zieht er in die Tage des Leidens hinein. Statt eines durch Erlebnisse und Eindrücke bewegten Seelenlebens eine eigentümliche Affektlosigkeit, eine kühle, majestätische Ruhe, wenn man nicht etwa auf den Eifer in der Debatte und lehrhaften Beweisführung, auf die Schärfe der Anklagen gegen seine Widersacher verweisen will.

Freilich ein fleisch gewordener Logos oder Gottessohn konnte nicht ganz ohne menschliche Züge sein, und die Abhängigkeit von der Tradition wie einzelne besondere Motive bringen ebenfalls solche Züge mit sich. Man kann ihrer schliesslich sogar eine ganze Anzahl zusammenaddieren, wenn man sich bemüht. Jesus sagt, seine Seele sei erschüttert, er zeigt sich besorgt um die bald verwaisten Jünger, er weint bei Lazarus Tode, „ergrimmt im Geiste“, als er zu seinem Grabe geht, er empfindet Durst, ist ermüdet von der Wanderung, er nennt sich selber einen Menschen.

Aber man fühlt nur zu deutlich, dass das alles dennoch das Bild eines Menschen nicht schafft. Solche Züge bleiben eben doch unwirksam für den Eindruck, weil sie von der Macht des Göttlichen erdrückt werden und in ihrer Vereinzelung nicht aufkommen gegen die andersartige Umgebung. Was kann die Erschütterung auch für einen Gott bedeuten, der seines Weges bei jedem Schritte sicher und jedem Widerstande zum voraus über-

legen, ja überhaupt entnommen ist? Was sind Tränen um einen Toten, der für die Allmacht des Weinenden gar nicht tot ist? Sicher hat der Evangelist die Menschheit Jesu nicht bloss als Schein betrachtet, wenn er auch m. E. auf jene menschlichen Lebensäusserungen als solche kein Gewicht hat legen wollen, geschweige sich um ein Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen in Christus gesorgt hat. Aber was ist die Menschheit, die er denkt? Es ist nicht das, was uns unbedingt zum Begriffe wirklicher Menschheit gehört, ein menschliches Fühlen, Wollen und Denken. Es ist nur die Form des Menschseins, die Annahme des Fleisches an sich. Jesus ist eine geschichtliche Persönlichkeit, eine Individualität gewesen. Der Evangelist zeigt uns statt einer solchen ein göttliches Wesen, das wie ein Fremder majestätisch über diese Erde dahinzieht und dessen „Menschheit" lediglich das Transparent ist, um das göttliche Licht auf Erden hindurchscheinen zu lassen.

Ein geschichtliches Verständnis ist mit der blossen Schilderung des Evangeliums keineswegs gewonnen. Wie jemand darauf verfiel, eine solche Schrift abzufassen, das ist noch sehr undeutlich. Wir verstehen wohl, dass der Verfasser gewisse dogmatische Anschauungen in seiner Schrift niederlegen wollte, aber damit noch lange nicht die wirkliche Gestalt des Evangeliums und vor allem nicht, weshalb er überhaupt ein Evangelium schrieb. Es ist doch etwas sehr Auffallendes, dass jemand, der von den älteren Evangelien wusste, so ziem-

lich alles, was sie an überlieferten Reden Jesu enthalten, bei Seite schiebt und seine theologischen Gedanken in der Form von Reden Jesu oder auch von Dialogen zwischen ihm und andern Personen aufs ausführlichste entwickelt. Gab es dafür denn nicht andere, näherliegende Formen der Darstellung? Liess sich nicht alles besser, einfacher in der Form einer Abhandlung oder etwa eines Briefes sagen?

Häufig hat man gemeint, der Evangelist habe sein Werk verfasst, um die synoptische Erzählung zu ergänzen. Wenn man dabei an die Mitteilung von Stoffen denkt, so ist das jedenfalls eine völlig unzulängliche Auffassung von seiner Absicht. Sie scheitert schon daran, dass er eine ganze Menge Stoff wiederbringt, den die älteren Evangelien auch bieten. Aber eben auch die Bestimmung, er wolle in seiner Schrift eine Lehre von Christus darlegen, reicht nicht aus. Vielmehr wird ein geschichtliches Verständnis erst dann erreicht, wenn wir das Evangelium als eine aus dem Kampfe geborene und für den Kampf geschriebene Schrift erfassen.

Die Apologetik ist so alt wie die Kirche selbst, und so ist es gar nicht wunderbar, wenn uns bereits in den synoptischen Evangelien gewisse apologetische Gedanken im Gewand der Geschichte begegnen. Aber bei unserm Evangelium handelt es sich um mehr, um den Charakter des Ganzen. Der Evangelist hat es mit einem Gegner zu tun, der seine Aussagen überall bestimmt.

Für diese Ansicht bietet schon der Sprachgebrauch des Evangeliums einen bemerkenswerten Beleg. Zu sei-

nen häufigsten Wörtern gehören μαρτυρία (Zeugnis) und μαρτυρεῖν (zeugen), und zwar in der besondern Beziehung auf Jesus. Jesus selber wie andere Personen des Evangeliums reden beständig davon. Die Juden fordern eine Beglaubigung seiner Ansprüche durch Zeugnisse, Jesus gibt sie. Es heisst: der Vater zeugt für ihn, seine Werke zeugen für ihn, er zeugt für sich selbst. Johannes der Täufer gibt so häufig Zeugnis, dass dies sein eigentliches und einziges Geschäft zu sein scheint. Auch Moses mit seiner Weissagung, d. h. das Alte Testament, kommt in Betracht; denn „von mir", sagt Jesus (5 46), den ganzen altchristlichen Weissagungsbeweis in ein lapidares Wort fassend, — „von mir hat Moses geschrieben".

Diese Terminologie ist ein deutliches Kennzeichen der Situation, sie weist darauf hin, dass es sich um Angriff und Verteidigung handelt. Es werden bestimmte bestrittene Sätze unter Beweis und Zeugnis gestellt. Die Art dieser Sätze aber zeigt unverkennbar, dass hier nicht Kontroversen aus dem wirklichen Leben Jesu in Frage stehen. Der Täufer z. B. bezeugt, dass Jesus „das Licht" ist, dass er präexistent ist oder das sündentilgende Gotteslamm. Das alles sind dogmatische Aussagen, die im wirklichen Leben Jesu keinen Platz haben.

Gelegentlich erhält die Form dieses Zeugnisses eine geradezu juristische Zuspitzung, als wenn es sich um die Führung eines Prozesses handelte. 8 17 wird der jüdische Rechtssatz zitiert, dass „zweier Zeugen Zeugnis wahr ist", d. h. dass für jede Sache zwei Zeugen nötig sind. Jesus wird dieser Forderung gerecht, indem er sagt, er selber zeuge für sich, zweitens aber auch sein Vater, der ihn gesandt. An anderer Stelle (5 31, vgl.

8_{13}) wird wieder das Zeugnis in eigener Sache von Jesus als ungenügend bezeichnet. Es ist eine Konzession an die Gegner, wenn er sagt: „wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr“. Aber hier wird dann auf andere Zeugen verwiesen. Die Formen sind in den beiden Fällen verschieden, aber so oder so ist Jesus die nötige Beglaubigung gesichert.

Doch wer ist nun der Gegner? Es ist — zum mindesten in erster Linie — das Judentum oder die jüdische Schule und Kirche der Zeit, in der unser Verfasser schreibt.

Das Judentum ist in dieser Zeit vom Christentum längst abgestossen und steht ihm bereits als eine fremde Religion gegenüber. Das spiegelt das Evangelium selbst sehr deutlich wieder. Freilich weiss der Evangelist — und wie sollte er es nicht wissen? —, dass „das Heil von den Juden“ herkommt; aber das ist eine historische Erinnerung, die für die Gegenwart nichts mehr bedeutet. Jetzt ist Moses der Repräsentant einer andern Religion und steht als solcher Christus gegenüber (1_{17}), ob er auch für die Christen der Prophet Christi bleibt. Der jüdische Kultus ist etwas Ueberwundenes, denn „Gott ist Geist“ und verlangt daher eine Anbetung, die ihn nicht in einen äussern Tempel einschliesst und alle sinnenfälligen, an Zeit und Raum gebundenen Verrichtungen abgestreift hat (4_{21} ff.). So kann Jesus auch das Gesetz ganz kühl und fremd als „euer Gesetz“, „ihr Gesetz“ bezeichnen (8_{17}, 10_{34}, 15_{25}). Kurz, unser Evangelist hat auch seinen Anteil an der Erbschaft, die die ganze nachapostolische Kirche in ihrer Stellung zum Judentum dem Paulus zu danken hat.

Dass nun aber das Judentum auch wirklich der Widersacher ist, mit dem er es zu tun hat, das wird schon dadurch an die Hand gegeben, dass Jesus im Evangelium eben mit „den Juden“ streitet, und dass sie es sind, für die das Zeugnis aufgeboten wird. Diese Juden sind dem Geiste nach die Juden der späteren Zeit, gegen deren Feindschaft die christliche Gemeinde sich zu wehren und Front zu machen hat. Damit wird es uns denn auch etwas verständlicher, dass der Evangelist immer in jener Allgemeinheit von „den“ Juden redet. Das ist der Reflex der Situation in seiner Zeit. Mit „den“ Juden hatten er und die Seinen es jedenfalls zu tun; es war das Judentum als solches, das ihnen gegenüberstand.

Aber noch sicherer und klarer wird der antijüdische Charakter der Apologetik, wenn wir die Streitpunkte aufsuchen, die den Evangelisten im Einzelnen beschäftigen. Immerhin lässt sich von ihnen noch ein ziemlich deutliches Bild gewinnen.

Zunächst ergibt sich mit aller Bestimmtheit, wie die Hauptaussage der Gemeinde, Jesus sei der Sohn Gottes, von jüdischer Seite angegriffen, vom Evangelisten aber verteidigt wird. Die Abschnitte 5 $_{19-47}$ und 10 $_{31-39}$ sind hier zwei besonders instruktive Stellen.

Das erste Mal rechtfertigt Jesus die von ihm am Sabbat vollbrachte Lahmenheilung [1]) mit dem Worte, dass

---

[1]) Wenn der Evangelist (5 $_{16}$ ff, 7 $_{21}$ ff.) erzählt, dass die Juden an der Sabbatheilung Anstoss nahmen, und Jesus sich gegen die Anklage verteidigen lässt, so handelt es sich nicht um ein leben-

er ebenso wirke wie sein Vater, der auch am Sabbat nicht aufhöre zu wirken. Darauf gründen die Juden die Beschuldigung, er mache sich selbst Gott gleich, indem er Gott in besonderer Weise seinen Vater nenne und sein eigenes Wirken so neben das des Vaters stelle. Jesus weist diesen Vorwurf dann keineswegs zurück. Denn er will ja eben bei Johannes göttliche Würde in Anspruch nehmen. Aber er zeigt, wieso er ein Recht habe, in diesem Sinne zu reden. Er sagt, dass der Vater hinter ihm stehe bei seinem Wundertun und ihm die Macht gegeben habe, lebendig zu machen und zu richten. Es ist offenbar, dass es sich hier um einen ganz bestimmten Streitpunkt handelt. Ehe man aber von einer Gleichstellung Jesu mit Gott reden konnte, musste eine längere Entwicklung vorangegangen sein. Also ist es nicht ein Streit aus dem Leben Jesu, sondern der Streit der späteren Juden gegen das Bekenntnis der Kirche.

Noch deutlicher fast ist die andere Stelle (10 $_{31-39}$). 10 $_{33}$ sagen die Juden: „wir steinigen dich wegen Lästerung und weil du, ein blosser Mensch, dich selbst zum Gott erhebst“. Das ist die jüdische Antithese in aller Schärfe. In der Behauptung der Kirche, Jesus sei Gottes Sohn, sieht das Judentum notwendig die Verleugnung des Monotheismus und eben darum Blasphemie. Dem gegenüber sucht nun Jesus, d. h. der Evangelist, die Juden mit ihren eigenen Waffen

diges Thema der Apologetik, vielmehr um einen Nachklang aus der älteren Evangelientradition. Es ist gerade charakteristisch zu sehen, wie rasch dieser Streitpunkt, der in das wirkliche Leben Jesu führt, 5 $_{17}$ ff. verlassen wird und dem Thema der Gleichheit Jesu und Gottes Platz macht.

zu schlagen, indem er sich auf das Psalmwort beruft: „ich habe gesagt, ihr seid Götter“. Seine Folgerung ist: wenn die Schrift, die doch untrüglich ist, und die ihr Juden ja anerkennt, so etwas von den Menschen sagen kann, die im Psalm angeredet werden, wie viel mehr darf dann der Name „Gott“ oder „Gottessohn“ für den gebraucht werden, den Gott gesandt und geheiligt hat!

Doch es handelt sich nicht um einzelne Stellen. Liegt hier überhaupt eine Kontroverse vor, so ergibt sich sofort, dass dies Streben, die Gottessohnschaft Jesu sicher zu stellen, das ganze Evangelium geradezu beherrscht, und dass es noch ganz andere Beweise dafür aufzubieten weiss als jene Psalmstelle. Solche Beweise — in anderer Hinsicht sind es freilich auch wieder Beweisobjekte — sind z. B. alle jene vielen Selbstzeugnisse Jesu, die da besagen, dass er den Vater gesehen hat und von ihm herkommt. Die handgreiflichste Beglaubigung des Gottessohnes aber sind „die Werke“, von denen so oft die Rede ist, d. h. seine Wunder. Sie beleuchten sein übernatürliches Vermögen und damit sein Wesen — gleiches gilt natürlich auch von den Proben seines übermenschlichen Wissens. Als Tatsachen müssen die Wunder aber dem Gegner gegenüber schwerer ins Gewicht fallen als alles, was er als blosse Behauptung abtun könnte. Und hier verstehen wir denn erst ganz, dass der Evangelist auf die Wunder das allergrösste Gewicht legen muss. Jedes Wunder bedeutet ein apologetisches Beweisstück.

Damit ist aber weiter auch unmittelbar deutlich, weshalb der Evangelist sich so grosse Mühe gibt, die Wirklichkeit der Wunder durch eigene Züge oder Epi-

soden seiner Erzählung noch besonders zu erhärten. Man focht die Wunder Jesu natürlich an, oder man konnte sie doch anfechten. Der Nachweis für ihre Tatsächlichkeit, wie wir ihn den Evangelisten in der Geschichte vom Blindgeborenen und sonst erbringen sahen, bedeutet nichts anderes als die Sicherung der apologetischen Beweismittel.

Sollte Jesus wirklich als Gottes Sohn gelten und auch vor den Feinden erwiesen werden, so war alles, was nach schwacher Menschlichkeit aussehen könnte, von ihm abzuwehren. Wie weit der Evangelist in dieser Tendenz überlieferte Züge der Jesusgeschichte absichtlich unterdrückt hat, lässt sich ja schwer sagen. Die Tendenz selbst ist deutlich nachweisbar, mögen sich auch Momente finden, wo er ihrer nicht gedacht hat.

Vor der wunderbaren Speisung fragt Jesus den Philippus: „woher sollen wir Brote kaufen, damit diese essen?" Dazu macht der Erzähler die Bemerkung: „Das aber sagte er, um ihn zu versuchen; denn er selber wusste, was er tun wollte" (6 6). Das ist durchsichtig. Eine Frage, die wirklich Frage wäre, müsste auf Jesus den Schein des Nichtwissens werfen; dieser Schein muss zerstört werden. Daher nicht bloss die letzte Versicherung des Evangelisten, sondern auch die Unterstellung der versuchlichen Absicht.

An Lazarus Grabe betet Jesus; er dankt für die Erhörung, die ihm (in der Erweckung des Lazarus) geworden sei. Dann fährt er fort: „Ich aber wusste, dass du mich allzeit erhörest, aber wegen des umstehenden Volkes habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast" (11 42). Diese Erklärung — im Gebete selbst! — macht den unnatürlichsten Ein-

druck und macht das Gebet selbst in Wahrheit zum Schein. Aber der Evangelist kommt zu dieser Unnatur, weil er durch Jesu Mund eine unerwünschte Konsequenz abschneiden möchte. Das Wort: „Ich danke dir, Vater, dass du mich erhört hast“, könnte klingen, als ob Jesus wie ein Mensch hätte unsicher sein müssen, ob er erhört werde, vielleicht hat der Autor auch geradezu an ein im Dankgebet vorausgesetztes Bittgebet gedacht, das man für die Behauptung menschlicher Bedürftigkeit Jesu ausbeuten konnte, und das es also zu entschuldigen galt. Ohne eine Absicht dieser Art ist jenes „ich aber wusste, dass du mich allzeit erhörest, ich sagte es aber wegen des umstehenden Volkes“ jedenfalls nicht verständlich.

Indessen die wichtigsten und schlagendsten Beispiele für dies Streben, Jesus vor einer Menschlichkeit zu behüten, die seiner Gottheit gefährlich werden könnte, ergeben sich uns von selbst, wenn wir anderer Streitfragen zwischen den beiden Gegnern gedenken.

Die spätere heidnische Polemik gegen das Christentum hat die Erzählung vom Leben Jesu vielfach zum Zielpunkt ihres Angriffs genommen. Es wäre wunderbar, wenn das Judentum nicht schon damals ebenso verfahren wäre. Dass man auf jüdischer Seite dies und jenes vom Leben Jesu wusste, ist nicht zu bezweifeln. Gewisse Hauptpunkte wurden sicher oft von der christlichen Missionspredigt berührt. Mancherlei gab die mündliche Erzählung von Hand zu Hand. Aber in dieser Zeit haben wir ja auch bereits mit schriftlichen Berichten über Jesu Leben zu rechnen, und mochten die auch zunächst der christlichen Erbauung dienen, schwerlich

werden sie doch den Gegnern ganz unbekannt geblieben sein.

Worauf es näher ankommt, ist nun eigentlich ein Doppeltes, was ich freilich im folgenden nicht scharf auseinander halten möchte. Einmal fand man auf jüdischer Seite das, was von Jesus erzählt wurde, an sich anstössig und unvereinbar mit seinem Anspruch, Gottes Sohn zu sein. Sodann aber machte man auch die eigenen messianischen Erwartungen geltend und betonte, dass Jesu Leben nicht den Anforderungen entspreche, die man an einen Messias stellen müsse.

Zur jüdischen Messiaserwartung gehörte damals das Postulat, dass der Messias aus Davids Samen kommen müsse und aus Davids Stadt, Bethlehem. An diesem Postulate wird nun Jesus gemessen. Das zeigt uns die Stelle 7 41 f., wo die Juden fragen: „Kommt etwa der Christus (Messias) aus Galilaea?“ und dann beides, die davidische Abstammung und die bethlehemitische Herkunft, ausdrücklich als Kennzeichen des Messias hinstellen. Beides, muss man vermuten, wurde in den christlichen Kreisen, denen der Verfasser angehört, von Jesus nicht behauptet. Sonst hätte der Verfasser die Meinung der jüdischen Frager schwerlich unkorrigiert gelassen, hätte überhaupt auch kaum Anlass gehabt, diesen Einwand den Juden in den Mund zu legen.

Der Vorwurf der galiläischen Herkunft scheint aber noch eine andere Wendung genommen zu haben. „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ sagt Nathanael; und die Juden sagen: „aus Galilaea ersteht kein Prophet“ (7 52). Galilaea ist ja nur ein Winkel, daher kann der Messias doch nicht sein. Erst so verstehen wir es recht,

wie der Evangelist dazu kommt, den Aufenthalt Jesu in Galilaea besonders zu motivieren. Leugnen kann er es nicht, dass Jesus in Galilaea viel gewesen ist, das sagte die Ueberlieferung zu bestimmt; aber er kann die Tatsache zurechtlegen. Jesus hatte besondern Anlass, Galilaea aufzusuchen, er musste dort — in der Verborgenheit — weilen, um dem Hass der Feinde zu entgehen, der ihn in der Oeffentlichkeit — in Judaea — bedrohte (7 1—4, 4 1 ff.). Er ist also keineswegs ein Winkelprophet, wie die Böswilligkeit der Widersacher behauptet.

Die Juden erklären 7 27: „wenn der Messias kommt, so weiss niemand, wo er her ist“. Das ist ebenfalls ein Satz messianischer Theologie: der Messias ist bei seinem Auftreten unbekannt — bis Elias ihn salbt, heisst es bei Justin dem Märtyrer. Auch diesem Satze genügt Jesus nicht: „von diesem wissen wir, wo er her ist“. Aber dieses Wissen um seinen Ursprung — man kennt ja seinen Vater und seine Mutter — ist zugleich natürlich ein Beweis, dass er nicht vom Himmel herabgekommen sein kann (6 42).

Den Wundern Jesu hat man gewiss Unglauben entgegengesetzt. Aber man wird sie auch verkleinert haben, indem man Jesu den Moses als den grösseren Wundertäter gegenüberstellte. Man hat das Wunder der Speisung mit dem Manna geltend gemacht. Denn dieses wird 6 31 ff. von den Juden ins Feld geführt. Der Evangelist aber lässt Jesus erklären — und die Wiederholung (6 49) zeigt, dass die Behauptung wichtig ist —: das Manna war nur eine äussere Speise, die den Hunger nicht dauernd stillen konnte und die Väter vor dem Tode nicht geschützt hat. Etwas ganz anderes als Moses leistet Jesus; er teilt das

Brot des Lebens mit, das wirklich vom Himmel kommt und den Tod ausschliesst.

Alle diese Punkte sind aber untergeordnet gegenüber dem Anstosse, den Jesu Tod dem Judentum bereitete. Ihn nannte ja schon Paulus das Aergernis der Juden. Der Tod Jesu liess sich aber von verschiedenen Seiten her ausbeuten.

Einmal schlug auch er, und er am meisten, der jüdischen Messiasdogmatik ins Gesicht. So sagen die Juden 12 34 (als Jesus seinen Tod geweissagt hat): nach unsern Begriffen lebt der Messias immerdar; wie kannst du denn sagen, der Menschensohn müsse erhöht (d. h. gekreuzigt) werden? Damit ist der fundamentale Widerspruch zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messias scharf und klar bezeichnet. Dort hebt der Tod den Messiasbegriff auf, hier ist er eines seiner Hauptmerkmale.

Sodann hat man gewiss betont: Jesus ist als Verbrecher verurteilt worden, er war des Todes schuldig. Wenn Pilatus so stark für Jesu Unschuld eintritt, so darf das wohl auch — unbeschadet unserer früheren Erklärung — im Lichte dieser Polemik gegen das Judentum betrachtet werden. Hierher gehört aber auch Jesu eigenes Wort: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (8 46) und sein Hinweis, dass er ja doch nur die von Gott empfangene Wahrheit gelehrt habe (8 40). Beides wird gerade da ausgesprochen, wo es sich um die Absicht der Juden handelt, ihn zu töten; es drückt also aus, dass er den Tod nicht verdient hat.

Ganz besonders haben die jüdischen Gegner endlich auf die Schwäche und Ohnmacht hingewiesen, die im

Tode Jesu offenbar werde. Er habe sich vor dem Tode nicht retten können: ein schönes Zeichen für seine Göttlichkeit! Dem gegenüber gibt nun das Evangelium schon in den verschiedenen Voraussagungen des Leidens apologetische Erklärungen ab, ebenso in den Worten, die von der Notwendigkeit reden, den göttlichen Ratschluss auszuführen. Was so göttlich notwendig, vorbedacht und vorausgewusst ist, das kann nicht mehr befremden. Auch die Erklärung an den Prokurator (19 11): „du hättest keine Macht über mich, wäre es dir nicht verliehen von oben her", hat verwandten Sinn. Vor allem aber hebt der Evangelist kräftigst hervor, dass Jesus aus freiem Willen gelitten hat, wiewohl er sich dem Tode entziehen konnte. Wer kann dann noch an eine Niederlage Jesu und die Gewalt blinden Geschickes denken?

Auch sonst ist es ein Interesse des Erzählers, die Freiheit und Unabhängigkeit Jesu in seinen Entschlüssen herauszustellen. In Kana weist er das Drängen seiner Mutter auf ein Wunder zunächst schroff ab und bleibt passiv, dann aber handelt er von sich aus. Das will sagen: fremder Anregung gehorcht Jesus nicht. Auf die Aufforderung seiner ungläubigen Brüder, zum Fest nach Jerusalem zu gehen, weigert er sich zunächst (7 8. 10), gleich nachher — schon dem alten Christenfeinde Porphyrius ist das aufgefallen — macht er sich aber doch auf, heimlich; nun tut er es nicht mehr auf die Initiative der Brüder hin.

Aber die Hauptsache bleibt seine Freiheit gegenüber dem Leiden und Tode. Klassisch ist der Gedanke formuliert in dem Worte 10 18: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es hin von mir selbst;

ich habe Macht, es hinzugeben, und habe Macht, es wieder zu nehmen". Dasselbe predigt dann die ganze Szene der Gefangennehmung Jesu. Auf den Hauch seines Mundes müssen seine Häscher niederstürzen; gefangen nehmen lässt er sich nicht; dann aber übergibt er sich ihnen freiwillig. So wird auch der Verrat des Judas nicht etwa gezwungen erduldet. Vielmehr ist Jesus in Wahrheit auch hier der eigentlich Handelnde (13 21—30). Er veranlasst Judas — die Umbildung der synoptischen Darstellung ist hier merkwürdig — geradezu selbst zum Verrate, denn er selber gibt ihm bei Johannes den Bissen, der dann auf den Jünger die magisch verderbliche Wirkung ausübt, wie sie angedeutet wird in dem Satze: „und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn" (13 27). Das Wort: „wem ich den Bissen eintauche in die Schüssel, der ists" — erhält so dem synoptischen Texte gegenüber mit der andern Fassung auch einen andern Sinn. Zuletzt feuert Jesus den Jünger selbst noch zu seinem schwarzen Werke an: „was du tust, das tue bald". Dass durch diese Aktivität Jesu Judas eigentlich von Schuld entlastet wird, das hat den Evangelisten nicht bedrückt; denn psychologisch hat er diese Dinge nicht betrachtet. Ebenso darf man ihm nicht mit der Frage kommen, ob es denn recht sei, dass Jesus selbst den Verräter in sein Verhängnis führt. Der Erzähler sieht diese Schwierigkeit gar nicht; sein Interesse liegt eben an einem ganz andern Punkte.

Ich erinnere hier auch an die Veränderung, die der synoptische Bericht über die Szene in Gethsemane erfahren hat, die freilich bei Johannes gar nicht in Gethsemane spielt (12 27 ff.). Ohne Zweifel ist dieser Bericht

ebenfalls im apologetischen Sinne umgebogen, ob nun der Autor ein Bewusstsein davon gehabt hat oder nicht. Jesus sagt zwar: „meine Seele ist erschüttert“, aber die unmittelbare Fortsetzung nimmt jeden Schein hinweg, als habe Jesus dem Leiden widerstrebt. Er fährt fort: „und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Allein dazu bin ich [ja gerade] in diese Stunde gekommen. [Nein, vielmehr:] Vater, verherrliche deinen Namen“. D. h. das Gebet „rette mich aus dieser Stunde“ wird lediglich wie eine Erwägung ausgesprochen, die sofort verworfen und zurückgenommen wird. Aller wirkliche innere Kampf ist so beseitigt.

Die positiven Aussagen des Evangeliums über Jesu Tod sind nicht erst durch die Antithese gegen das Judentum entstanden. Dass Jesus durch seinen Tod die Sünden getilgt, dass er den Teufel gerade in dem Momente, wo er über ihn zu triumphieren meinte, entthront und „gerichtet“ hat[1]), dass sein Tod der höchste Erweis aufopfernder Liebe für die Seinen ist, das alles waren Gedanken, die abgesehen von jeder Kontroverse bereits feststanden. Gleichwohl kann man diese Gedanken innerhalb des Evangeliums doch nicht von den übrigen Aussagen isolieren, der Leser muss den apologetischen Hauch empfinden, der auch sie mit berührt hat. Sie alle erscheinen hier doch auch als Mittel, den Tod Jesu zu erklären und verständlich zu machen.

Ich muss nochmals auf Judas Ischarioth zurückkommen. Ganz abgesehen von dem eben berührten Gesichtspunkte ist sein Verrat ein wichtiger Punkt in dem

---

[1]) 12 $_{31}$, 14 $_{30}$, 16 $_{11}$.

Streite mit den Juden gewesen. Schon nach den drei ersten Evangelien können wir ahnen, dass dieser Jünger für die Christenheit ein schweres Problem bedeutete. Wie konnte Jesus ihn zum Apostel erwählen? wie ihn um sich dulden? Hatte er sich in ihm geirrt? Unser Evangelium zeigt unverkennbar, dass diese Fragen auch von den Gegnern aufgegriffen wurden, und damit ist denn sofort erklärt, weshalb der Erzähler diesem Jünger so grosse Aufmerksamkeit schenkt [1]). Er begegnet dem Einwande dadurch, dass er Jesus immer wieder Voraussagungen des Verrates in den Mund legt. Er spricht es aber in der Form der erläuternden Bemerkung auch geradezu aus: „es wusste Jesus von Anfang an, welche es wären, die nicht glauben, und wer ihn verraten werde". Das ist die einfache Negation der feindlichen Behauptung. Ganz dasselbe gilt von einer andern Erklärung. Jesus sagt nach der Fusswaschung, von deren reinigender Wirkung Judas ausdrücklich ausgenommen wird (13_{10} f.): „ich weiss wohl, welche ich auserwählt habe" (13_{18}). An dieser Stelle wird auch die Notwendigkeit des Verrates aus der Schriftweissagung begründet, die eigene Weissagung Jesu aber erhält die pointierteste, jeden Zweifel ausschliessende Fassung: „schon jetzt sage ich es euch, ehe es geschehen ist, damit ihr, wenn es geschieht, wisset, dass ich es bin". Mit diesem Vorauswissen und Voraussagen ist also dem Ereignis wieder der Stachel ausgezogen; Jesu Irrtumslosigkeit ist nicht mehr bedroht, ja eigentlich schlägt die Anklage zu seiner Verherrlichung aus.

---

1) Vgl. oben S. 34 f.

Dass schliesslich auch die Auferstehung Jesu zu den angegriffenen und verteidigten Stücken des Lebens Jesu gehört, versteht sich beinahe von selbst. Auch sie wird von Anfang an vorausgesagt, und wenn Thomas sehen muss, wie der Leib des Erstandenen identisch ist mit dem Leibe, der die Wundmale an sich trug, so wird damit die Realität des Ereignisses jedem Zweifel gegenüber eindringlich festgestellt.

Ich habe von der Person und der Geschichte Jesu gesprochen. Lag überhaupt eine Kontroverse vor, so waren dies die gegebenen Hauptpunkte. Indessen ganz hat sich doch die jüdische Polemik hierauf nicht beschränkt. Einem Worte, das Jesus bei der Fusswaschung spricht, hat man entnehmen wollen, dass sie auch die Kraft der einmaligen Taufe bestritten habe. Jesus sagt nämlich: „wer abgewaschen ist, hat nicht nötig, sich weiter netzen zu lassen, sondern er ist ganz rein“ (13 $_{10}$). Nun ist unleugbar, dass der Evangelist die Erzählung von der Fusswaschung allegorisiert und mit Beziehungen auf die Taufe ausgestattet hat; und dass dies Wort einen bestimmten Gegensatz im Auge hat, liegt nahe. Gleichwohl kann man an jener Deutung zweifeln; so bleibe sie dahingestellt. Dass man aber von seiten der Juden gegen das andere christliche Sakrament, das Abendmahl, geeifert hat, das ist nach dem Abschnitt 6 $_{52-66}$ durchaus wahrscheinlich. Diese Stelle redet vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi und spielt damit ohne Frage auf die Abendmahlsterminologie an. Die Auseinandersetzung, die Jesus darüber gibt, schliesst aber damit ab, dass von einem Anstoss die Rede ist, den seine Worte erregen. Viele verlassen ihn, weil ihnen

diese Worte ein „Aergernis“ sind. Hierin wird sich ausprägen, wie man das Essen vom Fleische und das Trinken vom Blute eines Menschen als einen verwerflichen und entsetzlichen Brauch oder auch als einen wahnsinnigen Gedanken bezeichnete. Der Evangelist hält demgegenüber das sakramentale Essen und Trinken und seine Bedeutung durchaus aufrecht; aber er scheint das Anstössige doch zu mildern, wenn er Jesus sagen lässt: „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“.

Mit all diesen Ausführungen habe ich den Gegenstand nicht erschöpfen können. Wer das Johannesevangelium systematisch durchforscht, der wird wohl noch an mancher Stelle Halt machen, die ich nicht berührt habe, und die Frage nach polemischen Beziehungen erheben. Z. B. fällt es auf, dass Jesus mehrfach gegensätzlich betont, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten [1]). Hat man etwa Gerichtsdrohungen Jesu benutzt, um ihn als Feind der Menschen zu bezeichnen? Oder in der Szene, die an die synoptische Verklärungsgeschichte erinnert, heisst es, die Menge habe mit Bezug auf die vom Himmel tönende Stimme gesagt: es habe gedonnert. Wäre das vielleicht ein Stückchen jüdischen Rationalismus, eine rationalisierende Entwertung der Verklärungsgeschichte? Ist es Absicht des Evangelisten, dass er Jesus niemals als den Freund und Heiland der „Zöllner und Sünder“ erscheinen lässt? Hat man schon damals, wie wir es von späterer Zeit wissen,

---

[1]) 5_{17}, 12_{47}, vgl. 8_{15}.

Jesus durch diesen Umgang zu diskreditieren versucht? Ist die Versuchung absichtlich verschwiegen worden, weil der Gottessohn überhaupt nicht versuchlich sein durfte? Wir halten uns an das Deutliche, Sichere und Wahrscheinliche; es genügt uns, dass wir, ohne uns zu weit auf das Gebiet der Hypothese vorzuwagen, ein recht konkretes Bild dieses Gegensatzes aus unsrer Schrift gewinnen konnten. Doch muss noch eins hervorgehoben werden, was zu jenem Deutlichen und Sicheren jedenfalls gehört.

Im Kampfe der beiden Religionen, wie ihn unser Evangelium spiegelt, erscheint das Christentum durchaus als der angegriffene Teil. Und deshalb steht die Verteidigung durchaus im Vordergrunde. Aber der Evangelist greift doch auch seinerseits an: der Angriff ist eben auch eine Verteidigung.

Unter diesem Gesichtspunkte darf man die ganze Charakteristik der Juden ansehen, obwohl natürlich zugleich die historische Ansicht des Autors von dem Verhalten der wirklichen Gegner Jesu darin liegt. Sie verstocken sich, sie *wollen* nicht glauben, heisst es; sie müssen die klaren Beweise für Jesu Würde zugeben, und dennoch widerstreben sie. Im besondern aber erhebt der Evangelist gegen sie die Anklage, dass sie Jesus, den Unschuldigen, den Gottgesandten, gemordet haben. Das geschieht namentlich in Kap. 7 und 8, freilich in einer sehr merkwürdigen Form. Denn es berührt sonderbar, wie Jesus sozusagen ganz akademisch mit den Juden die Frage seiner Tötung bespricht. Will man den Evangelisten begreifen, so muss man wissen, dass dabei überall die vollzogene Tötung gemeint ist. Sollte davon in einem

Leben Jesu die Rede sein, so musste die Sache notwendig in die Absicht der Juden geschoben werden. Das Schärfste, was der Evangelist hier seinen Feinden zu hören gibt, ist: sie sind gar nicht wirkliche Söhne Abrahams; sie haben auch, wie ihre Verwerfung Jesu bezeugt, gar keine wirkliche Gotteserkenntnis, obwohl sie stolz versichern: „er ist unser Gott“ [1]); ja in ihrer Mordlust erweisen sie sich als Kinder des Teufels, der von Anfang an, schon bei Kains Brudermord, sich als ein Menschenmörder zeigte (8 44). Alle diese Anklagen treffen das Judenvolk als Ganzes, also auch die Juden, mit denen der Verfasser streitet.

Es liesse sich leicht denken, dass er noch in ganz andrer Art angegriffen hätte. Das Gesetz mit seinen zeremonialen Satzungen, der Kultus mit seinem Tempel- und Opferdienste bot der christlichen Polemik von damals mancherlei Angriffspunkte, das wissen wir aus andern Schriften der Zeit. Es wäre unserm Autor ein Leichtes gewesen, auch diese Themen in Reden Jesu zu verarbeiten. Aber er hat es nicht getan, er hat den Tempelkult wohl als überwunden und vergangen bezeichnet, das Gesetz der Zeremonien deutlich als ein Judengesetz hingestellt und auch von dem „neuen Gebot“ (Gesetz) des Christentums, dem Liebesgebot (13 34), gesprochen, aber er hat von den christlichen Waffen gegen diese jüdischen Heiligtümer keinen Gebrauch gemacht.

Ist das Judentum der einzige Gegner des Evangelisten gewesen, oder wendet er sich noch gegen eine andere Front?

[1]) 8 54. 55, vgl. 8 19, 15 21, 16 3; auch 8 42.

Gewiss lässt sich eine ganze Reihe sciner Sätze ohne jede Schwierigkeit auch als Antithese gegen heidnische Urteile verstehen. Der Tod Jesu bedeutete auch für Heiden seine Ohnmacht, die Widerlegung seiner Gottheit. Der Verrat des Judas bezeugte auch ihnen sein Irren und Nichtwissen. Die Wunder und Weissagungen waren auch vor ihrem Forum die giltigsten Beweise. Allein eine spezielle Kontroverse wie mit der jüdischen Gemeinschaft lässt sich m. E. nirgends erkennen, und dann wird man Bedenken tragen, eine apologetische Absicht des Verfassers nach dieser heidnischen Seite vorauszusetzen; höchstens die Möglichkeit, dass solche Absicht hie und da mit im Spiele ist, wird man offen halten. Die Hervorkehrung des politisch harmlosen Charakters der christlichen Religion, wie sie die Leidensgeschichte zeigt, wendet sich nicht eigentlich an die Vertreter heidnischer Religion, ihre nächste Adresse ist der Staat und die Gesellschaft.

Sehr nahe läge an sich der Gedanke einer Abwehr gnostischer Anschauungen, und zwar auch dann, wenn das Evangelium selbst auf gnostischem Untergrunde ruht. Der erste Brief Johannis polemisiert zweifellos gegen solche, ja er weist bestimmt auf die gnostischen Lehrer hin, und dass er von keinem andern als dem Verfasser des Evangeliums geschrieben ist, scheint mir gewiss. Nun finden wir im Prolog des Evangeliums auch einen Satz, den der Evangelist im Briefe polemisch vertritt: „das Wort ward Fleisch“. Dennoch möchte ich daraus keine Schlüsse ziehen. Es fehlt hier eben dieser polemische Accent: es fehlt ein verständlicher Hinweis auf die Leute, die, wie der Brief sagt, leugnen, das Jesus Christus ins

Fleisch gekommen ist, oder die den Sohn Gottes wohl anerkennen, aber den Menschen Jesus und den Christus auseinanderreissen. Freilich hat man nun in einigen Geschichtszügen einen deutlichen Protest gegen diese doketische (d. h. die Menschheit Jesu zum Scheine machende) Gnosis gefunden, so in der aufs feierlichste bekräftigten Erzählung, dass aus Jesu Seite Blut und Wasser hervorfloss, womit die Realität des Todes Jesu und dann eben auch die seiner fleischlichen Erscheinung behauptet sein soll. Ich stehe diesen Deutungen skeptisch gegenüber. Sollte aber auch eine solche Antithese anzunehmen sein, auf keinen Fall hat sie einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung im ganzen gehabt. Und wenn der Verfasser in den Reden Jesu niemals auf gnostische Ideen zu sprechen kommt, so liegt das nicht daran, dass er sich gescheut hätte, Jesus von den Fragen einer späteren Zeit reden zu lassen, sondern daran, dass dieser Gegensatz, als er schrieb, nicht im Vordergrunde seines Interesses stand.

Aber vielleicht ein anderer? Man hat gerade neuerdings behauptet, der Kampf des Evangelisten gelte neben dem offiziellen Judentum, ja weit mehr als ihm, einer kleinen aus dem Judentum hervorgegangenen Sekte, nämlich einer Gemeinschaft von Jüngern Johannis des Täufers.

In diesem Gedanken steckt unter allen Umständen eine sehr richtige und wertvolle Einsicht: die Figur Johannis des Täufers ist in der Tat so gezeichnet, dass ein polemisch-apologetisches Interesse des Evangelisten unmöglich zu verkennen ist.

Dies Interesse verrät sich sehr deutlich schon im Prolog. Es bestimmt nämlich den Verfasser, seinen Gedankengang zweimal (in V. 6—8 und V. 15) durch Bemerkungen über Johannes den Täufer ganz auffällig zu unterbrechen. Halten wir uns an die erste Stelle. Da heisst es, dass Johannes zum Zeugnis kam, um von dem Licht zu zeugen, und dann wird hinzugesetzt: „nicht war er das Licht, sondern er sollte zeugen von dem Licht.“ Diese sehr accentuierte Wiederholung eines schon ausgesprochenen Gedankens macht sofort stutzig. Unabweislich drängt sich die Vermutung auf, dass vom Täufer eine bestimmte Schätzung abgewehrt werden soll, die der alleinigen Würde Jesu Eintrag tun würde, wenn auch der Schluss, Johannes sei selbst das Licht genannt worden, zu rasch wäre. Sobald man ein derartiges Motiv unterstellt, sobald man glauben darf, dass dem Verfasser solche Abwehr wichtig war, werden die scheinbaren Abschweifungen im Prolog durchsichtig, und die ohnehin undurchführbaren Versuche, jene Verse auszustossen oder an andere Stelle zu rücken, werden gegenstandslos.

Nun stimmt aber zu diesem Eindruck die ganze weitere Darstellung des Evangeliums geradezu überraschend, und man sieht leicht, hier ist die Erklärung dafür gefunden, weshalb der Täufer so hervortritt, und weshalb der Erzähler doch weder für seine Lebenshaltung noch für seine Busspredigt irgend welches Interesse zeigt.

Gleich die erste Perikope des Evangeliums (1 19 ff.) erzählt, wie Johannes feierlich von sich erklärt habe, er sei nicht der Christus, nicht der Elias, nicht der (erwartete) Prophet. Nur die allerbescheidenste Rolle schreibt er sich zu: er ist nichts als eine Stimme, die von Jesus

predigt. Sehr niedrig schätzt er auch seine Taufe ein: sie ist blosse Wassertaufe, etwas ganz anderes ist natürlich die Geistestaufe. Diese Erklärung haben ja bereits die Synoptiker Johannes zugeschrieben, hier tritt sie in ein neues Licht. Am deutlichsten wird die Tendenz vielleicht in der Aussage: „ich bin nicht Elias“. In der Synopse heisst es ja gerade umgekehrt: der Täufer ist der erwartete Elias. Der Leser soll diesen ganzen Bericht mit dem Eindruck verlassen: wie töricht ist es, diesen Täufer angesichts seiner eigenen Erklärungen auf ein Piedestal zu stellen. So wird sich aber auch niemand mehr über die Unanschaulichkeit der Erzählung wundern[1]. Weshalb die Juden Johannes durch eine Gesandtschaft fragen lassen: wer bist du? — das ist dem Erzähler in der Tat völlig gleichgiltig. Ihm kommt es nur darauf an, dem Täufer Gelegenheit zu einem Selbstbekenntnis zu schaffen, das jeden Schein einer messianischen Bedeutung seiner Person entfernt.

Weitere Aussagen gehen in derselben Richtung. Wie schon im Prolog wird der Täufer neben Jesus gestellt. Dabei werden Aussagen gemacht, die ihm jede höhere Bedeutung rauben. Er selbst aber macht sich zum Herold Jesu. „Er muss wachsen, ich muss abnehmen“, sagt er; ihn nennt er den, der vom Himmel kommt, sich selbst den, der von der Erde her ist (3 30 f.). Ausdrücklich wird auch betont: Johannes tat kein einziges Wunder, wo Jesus doch so viele vollbrachte (10 41). So ist seine ganze Bedeutung also die eines blossen Werkzeugs, er ist nur Zeuge.

---

[1]) Oben S. 18.

Hienach steht die polemische Tendenz fest. Dann aber tritt noch manches in das gleiche Licht. Weshalb kann Jesus (5 34) erklären, dass er von einem Menschen kein Zeugnis nehme? Weil auch damit die Inferiorität des Täufers ausgedrückt wird — er ist nur ein Mensch. Weshalb heisst es 1 35—40, dass sich Jünger des Täufers an Jesus anschliessen? Weshalb redet nur unser Evangelium (3 22 ff.) von einem Nebeneinanderwirken der beiden, von einem grossen Vorsprunge Jesu im Erfolge und von dem Neide der Johannesjünger wegen dieses Vorsprungs? Alles das sind leicht deutbare Züge. Aber vielleicht gehört auch das hieher, dass der Evangelist, obwohl er die Taufe Jesu streift, doch nicht geradezu ausspricht, dass er Jesum getauft habe, worin ja eine Superiorität des Täufers liegen könnte. Jedenfalls erscheint die Taufe Jesu in unserm Evangelium lediglich wie eine Gelegenheit für Johannes, Jesus an dem herabfahrenden Geiste zu erkennen, um ihn nun Israel offenbaren zu können.

Im ersten Johannesbriefe lesen wir (5 6) die merkwürdige Aussage über Jesus: „dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit dem Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut“. Dass diese letzte antithetische Bemerkung etwas Besonderes sagen will, liegt auf der Hand. Nun heisst es von Johannes dem Täufer, er habe mit Wasser getauft. Mit der Taufe ist aber auch Jesus gekommen; denn sie ist ja christlicher Brauch, christliches Sakrament. Was Jesus jedoch vom Täufer unterscheidet, ist nicht dies, sondern „das Blut“. Das Blut, womit auf den Tod Jesu gedeutet wird, erscheint also hier als das auszeichnende heilige

Symbol des Christentums gegenüber einer andern, gegnerischen Auffassung. Das ist eine Deutung der Stelle, die man freilich nur mit Reserve aussprechen kann. Ist sie richtig, so wird sie auch für eine Bemerkung des Evangeliums gelten: für die Mitteilung, dass Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten hervorfloss. Der Evangelist hat diesen Vorgang gewiss im Sinne eines Symbols gefasst. Um die blosse Konstatierung des eingetretenen Todes handelt es sich schwerlich.

Sollen wir nun nach alledem wirklich annehmen, dass neben der Antithese gegen das Judentum, die freilich unter allen Umständen die Hauptsache bleibt, noch eine zweite Antithese steht? dass der Verfasser eine Gruppe von Johannesjüngern im Auge hat? Die Apostelgeschichte erzählt uns ja in Kap. 18 und 19 von Leuten in Ephesus, die „nur die Taufe des Johannes kannten" — Apollos gehörte zu ihnen. Ein geschichtlicher Kern dieser Nachrichten ist schwer zu bestreiten, und dass es solche Leute noch gab, als unser Evangelium entstand, ist keineswegs unmöglich. Was wir wirklich wissen, ist freilich höchst dürftig.

Denkbar wäre jedenfalls auch ein andrer Weg der Erklärung. Das von Johannes bekämpfte Judentum könnte den Täufer gegen Jesus ausgespielt haben. Dann hätte man diese Züge — und das wäre der grosse Vorteil dieser Ansicht — in die sonstige Polemik des Evangeliums einfach einzurechnen. Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz andrer Mann als Jesus gewesen, er sei viel eher ein Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch

Jesus selbst getauft, sei folglich der Grössere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, und dergleichen.

Welches die richtigere Ansicht ist, ist nicht ganz leicht zu entscheiden. Es kommen dabei auch Momente in Betracht, die ausserhalb unseres Evangeliums liegen. Bedeutsam ist, dass im Evangelium den Juden selbst ein besonderes Interesse für das Zeugnis des Johannes zugeschrieben wird (5 33 ff., 1 19 ff.). Doch wir lassen die Frage offen, und wir dürfen es. Denn das, was für das Verständnis des Evangeliums zunächst die Hauptsache ist, ist über den Zweifel erhaben: der Evangelist hat keine Zeile über Johannes den Täufer geschrieben, die nicht durch seine apologetische Tendenz gefärbt wäre. Nur in einer einzigen Beziehung zeigt er ein Interesse für diese Figur der evangelischen Geschichte, in dieser freilich auch ein besonders starkes. An wenig Punkten tritt darum so klar zu Tage wie an diesem, wie wenig das Stoffliche für das Evangelium bedeutet, wie viel die Absicht. Als ein sehr geschickter Zug kann es dabei erscheinen, dass der, den man Jesus entgegenstellt und überordnet, selbst zum Zeugen für ihn und die wahre Christuslehre werden muss. Man darf jedoch nicht vergessen, dass der Evangelist schon nach den älteren Evangelien ihn wirklich für den Verkünder Jesu halten musste. Vermutlich ist ihm dies Zeugnis des Johannes gerade darum so wichtig gewesen, weil es ihm etwas objektiv Feststehendes war. Wenn es gelegentlich tiefer als andere Zeugnisse gestellt wird (5 34), so beweist das nichts dagegen.

Wir blicken zurück. Summieren wir alles, was die johanneische Darstellung an direkt apologetisch-polemi-

schen Momenten enthält und was mit ihnen in leicht erkennbarem Zusammenhange steht, gehen wir Kapitel für Kapitel unter diesem Gesichtspunkte durch, so ergibt sich unausweichlich, dass die apologetische Absicht nicht dies und das betrifft, sondern das Wesen dieser Schrift bestimmt. Sie ist sachlich durchaus ein Vorläufer von Justins des Märtyrers antijüdischer Schutzschrift, dem Dialog mit dem Juden Trypho.

Gleichwohl ist eine Einschränkung am Platze. Formell wendet sich das Evangelium nicht an seine Gegner, auch nicht an die Oeffentlichkeit überhaupt, sondern an die christliche Gemeinschaft. Das geht schon äusserlich daraus hervor, dass der Verfasser seine christlichen Leser zweimal geradezu anredet (19 35, 20 31). Aber auch der Inhalt selbst legt dafür Zeugnis ab. Alles und jedes im Evangelium zur Polemik machen hiesse doch auch zu weit gehen. Speziell die Abschiedsreden, so mannigfach sie auch die streitigen Fragen berühren, wenden sich doch im ganzen nicht sowohl nach aussen als nach innen. Christus spricht hier zu den Jüngern, die Jünger aber repräsentieren wenigstens in gewissem Sinne zugleich die Jüngerschaft der späteren Zeit, ähnlich wie die Juden, mit denen Jesus spricht, das spätere Judentum. An die Jünger wendet sich die Aufforderung, die Brüder zu lieben, die zum schönsten Inhalt des Evangeliums gehört, an sie ergeht die Mahnung, „in Christus zu bleiben“, d. h. an ihm festzuhalten gegenüber der Gefahr des Abfalls vom Glauben; die Jünger werden vorbereitet auf den Hass der Welt, empfangen Zuspruch und Verheissung. In dem allen spiegelt sich wohl auch zur Genüge, dass die Christen ein angefochtenes Dasein führen, aber

es handelt sich doch nicht um Antithese.

In der Hauptsache bleibt das Evangelium darum doch eine Apologie. Hat sein Verfasser es in erster Linie für seine Glaubensgenossen selbst bestimmt, um sie zu festigen und mit Waffen auszurüsten, so ändert das nichts an der Tatsache, dass er die gegnerischen Gedanken selbst überall bekämpft und abgewehrt hat. Warum sollte er übrigens nicht gewusst haben, dass er auch von den Gegnern selbst werde gelesen werden?

Es ist nicht zu leugnen, als apologetisches Werk betrachtet, erhält das Evangelium wirklich ein völlig neues Gesicht, und darin zeigt sich der Wert dieser Betrachtungsweise. Auch diejenigen, die es einfach als dogmatische Lehrschrift würdigten, haben gewiss schon viele ausgezeichnete Beobachtungen gemacht, haben gesehen, weshalb diese Aussage vermieden und jene betont ist. Aber erst die Erkenntnis der polemischen Tendenz zeigt uns den Hebel bei all diesen dogmatischen Sätzen und Formeln. Das Evangelium hört — mit éinem Worte — auf, eine zeitlose Meditation zu sein und wird zu einer Schrift, die in einer bestimmten Gegenwart bestimmte Verhältnisse ins Auge fasst und bestimmte Zwecke verfolgt.

Damit gewinnen wir aber auch eine neue Ansicht über die Geistesart, das Temperament des Autors. Man sieht in Johannes gern den Mystiker, der in stiller Beschaulichkeit sich in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse versenkt, dessen andächtiges Auge unermüdet und wie gebannt auf der Gestalt seines Meisters ruht. Oft ist auch die Charakteristik von Matthias Claudius nachgesprochen worden: mit dem „vollen Mond hinter den

Wolken“ konnte er das Evangelium vergleichen, und etwas eigen Geheimnisvolles, Dämmriges vermeinte er in ihm zu finden.

Allein wer so auf jeder Seite Krieg führt, der ist nicht der Mann der einsamen, sanften, ruhevollen Kontemplation, er ist vielmehr eine Persönlichkeit, die dem wirklichen Leben zugewendet ist und mit dem Blick für die Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart die Energie des Willens verbindet, um ihnen gerecht zu werden. Die Feierlichkeit, die er den Reden Jesu durch die Art seiner Diktion mitzuteilen weiss, darf hierüber nicht hinwegtäuschen. Und so ist denn auch die Stimmung, in der er schreibt, im Grunde viel leidenschaftlicher, andrerseits geht er viel mehr mit scharfer, kluger Ueberlegung zu Werke, als man gemeinhin annimmt. Das allerverkehrteste wäre es, diese Darstellung des Lebens Jesu innig zu nennen. Der Autor zeigt allerdings Wärme, insofern er mit dem Eifer des Mannes streitet, dem der Glaube und das Bekenntnis seiner Kirche das Kleinod ist, an dem seine ganze Seele hängt; aber er zeigt doch auch die ganze Kühle dessen, der fortwährend reflektiert, und der es überall mit dem Lehrsatz und der dogmatischen Formel zu tun hat an Stelle der lebendig geschauten und herzlich umfassten menschlichen Persönlichkeit.

Was aber hat nun den Verfasser bestimmt, seine Dogmatik und Apologetik gerade in einem Evangelium niederzulegen? Hier dürfen wir wohl auch auf diese Frage eine Antwort wagen.

Dass ihn eine farblos literarische Absicht geleitet haben sollte, wie die, die Synoptiker zu ergänzen, das

werden wir nach all unsern letzten Betrachtungen erst recht für unmöglich halten. Nein, vor allem kommt in Betracht, dass der Kampf, den er führte, sich zum guten Teile gerade um das Leben Jesu drehte. Jesu Wunder und Weissagungen, sein Leiden und sein Tod, seine Herkunft, seine Auferstehung, sein Verhältnis zum Täufer — alles das stand im Mittelpunkte der Debatte, und alles das liess sich am besten in der Form des Lebensbildes erörtern. Aber diese Form war ja auch ohnehin in den christlichen Gemeinden bereits zur wichtigsten und beliebtesten literarischen Form geworden. Auch das spricht sicher mit, schliesslich aber noch etwas anderes.

Gerade in der Kampfeslage, in der er stand, dürfte ihm klar geworden sein, dass die früheren, ihm bekannten Evangelien doch nicht genügten. Sie enthielten jedenfalls die Wahrheit, auf die es ihm ankam, nicht direkt, nicht ausgeprägt genug, sie beantworteten ihm die brennenden Zeitfragen nicht scharf und allseitig genug. Dies und jenes in ihnen hat er wahrscheinlich auch geradezu bedenklich gefunden: sie berichteten Züge von Jesus, die die Feinde allzuleicht ausbeuten konnten; und nicht bloss konnten; vermutlich wies man geradezu auf die Erzählung der Evangelien hin. In diesem Sinne hat es nichts gegen sich, dass der Verfasser die Vorgänger ergänzen will. Freilich darf man den Graben auch nicht zu breit machen. Die Absicht, die andern Evangelien geradezu zu bekämpfen und zu verdrängen, darf man schwerlich voraussetzen, und jedenfalls lässt sie sich nicht beweisen. Ganz unbewusst wird der Evangelist von seinen eigenen Anschauungen viel mehr in jenen älteren Schriften wiedergefunden haben, als man zunächst meinen könnte.